بسم الله الرحمن الرحيم

ولتكن منكم امة يدعون إلى الخير

سلمان پاک

نوشته‌ی لویی ماسینیون

ترجمه‌ی دکتر علی شریعتی

مقدمه‌ی مترجم

آن‌چه را سلمان می‌داند، اگر ابوذر می‌دانست کافر می‌شد.

« پیغمبر اسلام[1] »

در سخن بشر، جمله‌ای بدین سرشاری و توانایی، به سختی می‌توان یافت.

یک سو ابوذر است؛ یار گرانی پیغمبر، که در «ملکوت آسمان‌ها، از زمین نامور تر است.» و در سوی دیگر، سلمان. و در میان این دو، کلمه‌ای گران: «کفر»!

بسیار ساده‌لوحانه است اگر بگوییم که محمّد می‌خواسته است بگوید چون ابوذر اندیشه‌ای بلند و دلی بزرگ نداشته است، اسلام را آن‌چنان که پسند و پذیرای وی است، بدو نمایاندیم؛ نه آن‌چنان که هست. چه، گذشته از آن که چنین فریبی شایسته‌ی مقام محمّد نیست، بیان آشکارای آن از خردمندی و مصلحت‌اندیشی عادی نیز به دور است.

پایگاه این سخن، برتر از این پندارهاست.

اجازه بدهید برای دست یافتن به این معنی، اندکی به جست‌وجو بپردازیم. ابتدا باید دو چیز را از یکدیگر باز شناسیم. یکی انسان را، و دیگری آن‌چه را انسان بدان می‌اندیشد و آگاهی می‌یابد. و به تعبیر علما، عالم را و معلوم را.

نکته‌ی دیگر این که باید دو معنی «عمق» و «بعد» را از هم جدا کرد و به هر یک، جدا اندیشید.

جانورانی هستند که دو بعد را بیش‌تر درنمی‌یابند. طول را و عرض را. خزندگان چنین‌اند. ما سه بعد را از یک شیء درک می‌کنیم. هیچ دلیل منطقی وجود ندارد که شماره‌ی ابعاد را در طبیعت، به سه بعد طول و عرض و ارتفاع، منحصر بدانیم. به چه علت یک شیء، بیش‌تر از سه بعد ندارد؟ شاید شماره‌ی ابعاد یک شیء متعدد باشد و شاید هم نیز بی‌نهایت. آری، بی‌نهایت. از هستی سخن می‌گوییم، نه از عقل. ما از پنج روزنه به بیرون می‌نگریم. اگر روزنه‌ی دیگری می‌بود، چیزهای دیگری نیز می‌دیدیم.

یک معنی (ایده) نیز ممکن است «عمیق» باشد؛ امّا یک‌بعدی. و برعکس، ممکن است «ساده» باشد؛ امّا چند بعدی.

[1] «بحار»، ج۸، در روایات مختلف.

این سخن مولوی، سخت «عمیق» است. امّا یک «بعد» بیش‌تر ندارد:

آب کم جو، تشنگی آور به دست
تـا بجوشـد آبـت از بـالا و پسـت

آن که این سخن را می‌فهمد، یک معنی را دریافته. و آن کـه آن یـک معنـی را درنیابد، هیچ‌چیـز دسـتگیرش نشـده اسـت. و چـه‌بسـا آن را نادرسـت و مسـخره انگارد.

امّا این سخن وی:

نی حـدیث راه پرخـون مـی‌کنـد
قصه‌های عشق مجنون می‌کند

یک بعدش همان است که نی، داستان چوپان خـونین‌دل و تنهـا و غـمگـین را حکایت می‌کند، ناله‌هایش ناله‌های عشق اسـت و بیـانش بیـان درد. امّـا در بعـد دیگرش، نه نی‌ای در کار است و نه نی‌زنی و نه عشقی و نه خون دلی. داستان دیگری است. انسان است که ناله می‌کنـد. از اصـل خـویش دور مانـده و بـه ایـن خراب‌کده‌ی غربت افتاده و دلش به سوی موطن مألوف در پرواز است. در این سو افلاطون است می‌اندیشد، در آن سو مجنون است می‌نالد.

حافظ خودمان، به‌تر از شاعران دسـت‌دوم غـزل نمـی‌سـراید. «سـخنش طـرز سخن خواجو دارد.» و به روشنی می‌توان دریافت که کلمات و تعبیرات در پنجـه‌ی توانای سعدی، «اسـتاد سـخن»، رام‌ترنـد. بـا ایـن همـه، حـافظ کجـا و سـلمان و خواجو و حتّی سعدی و فردوسی کجا. چرا؟ چون سخن حافظ چند لایه است و از طرف دیگر، آن که لایه‌ی رویینش را مـی‌بینـد، نمـی‌توانـد لایـه‌ی زیـرینش را بـر آن قیاس کند. چه، لایه‌ها با یکدیگر، نه تنها همانند نیستند، بـل‌کـه گـاه بـه طریقـی شگفت‌انگیز، از یکدیگر دور است و گاه نیز با هم متضاد.

درباره‌ی بیان حافظ، می‌توان سخنی را که هانری برگسون راجع به فلسفه‌ی دکارت می‌گوید گفت، که: «اثر وی همچون طبیعت است. هرچه در آن بیش‌تر فرو رویم و هر برش تازه‌ای که بدان دهیم، چیز تازه‌ای می‌یابیم[۱]....»

به این سخن بیاندیشید که چه اندازه عادی گفته است و چه اندازه غیر عادی است: فرشته‌ای بودم و آدم مرا از «فردوس برین، بدین دیـر خـراب‌آبـاد آورد.» و در این دیر خراب:

سایه‌ی طوبی و دلجویی حور و لب حوض
بـه هـوای سـر کـوی تـو برفـت از یـادم

[1] Rergson: La Philosophie P.3 Paris, 1993

از یک گوشه که بدین سخن می‌نگریم، انسان فروافتاده از بهشت را می‌بینیم که چشمش به زلف طرار و چشم دلشکاری افتاده و عشقی زورمند، آتش در پیرهنش زده و سخت پاگیرش ساخته است؛ آن‌چنان که گذشته‌اش را فراموش کرده و چنان در سر کوی زیبایی افسون‌گر و فریب‌کار گرفتار و خودباخته شده، که سایه‌ی طوبی و نوازش‌های حور و لب کوثر را، و آن فضای گلشن قدس را، همه از یاد برده است...

جامان را عوض می‌کنیم و از گوشه‌ی دیگری می‌بینیم. داستان دیگری می‌خوانیم: انسانی است از بهشت رانده، و در این بلاگاه پرمحنت افتاده، این‌جا در آتش‌های گوناگون «امتحان» که شاه‌زاده‌ای ناپرود تنعم را «بودا» می‌کند، گداخته شده و پخته و آب‌دیده و بلندپرواز گشته. مرغی که همواره آرزوی بازگشت به آشیانه‌ی بلند و به فضای عالم قدس را، که از آن‌جا رانده شده بود، در سر داشت، دیگر امروز پرواز که می‌کند، از آشیانه‌ی اصلی‌اش برتر و بیش‌تر اوج می‌گیرد. نه ترسوست و نه طماع. نه از لهیب دوزخ بیم دارد و نه از نعیم بهشت به هوس می‌آید. ربانی است، عاشق خدا. خدا را می‌پرستد، به خاطر خدا و به خاطر پرستش. مزد نمی‌خواهد. می‌خواهد در آستانه‌ی او بمیرد تا در کنار او آرام گیرد. «همچو جان بی‌خنده و بی‌گریه» می‌شود و طبیعی است که سایه‌ی طوبی و دلجویی حور و لب حوض، همه را پاک فراموش می‌کند.

سخن‌شناسان خودمان، به این نکته اشاره کرده‌اند که گفته‌اند بیان هنرمندانه، آن است که در آن «یذهب ذهن السامع: ای مذهب ممکن[1].»

انسان‌ها نیز همچون معانی و همچون اشیاء و طبیعت، چنین‌اند. آندره ژید، نویسنده‌ی متفکر و نامور فرانسوی، مسلول شد و اطبا زندگی وی را بسیار کوتاه پیش‌بینی کردند.

رنگ‌ها، گرمی‌ها، و شگفتی‌های این جهان، او را نمی‌توانست سرگرم کند و نیرو بخشد. به معانی و مفاهیم آن جهان نیز چندان آشنایی و بستگی نداشت که از آن‌جا برای روح و اعصاب و جسم ناتوانش، توان و مایه گیرد. پاریس را با همه‌ی جلال و تنوع و تمدنش ترک گفت و به الجزایر رفت؛ سرزمین آفتاب و صحرا، آن‌جا که طبیعت کمتر با دستکاری‌های انسان مسخ شده است. آن‌جا به نبوغ خود برای دو چشمش، دو نگاه ساخت. دو نگاهی تازه، که بعدی تازه می‌توانند دید: در همه‌چیز، در قیافه‌ی خاک، میوه، جام‌های ظریف بلورین، جام‌های ضخیم گلین، در خوابی بر بستری حریر، در خوابی بر روی گندمزارها و علف‌ها، در جاده‌های آراسته‌ای که با نورهای مهتابی، در خلوت روشن است و در جاده‌های پرپیچ‌وخمی که در بطن کوهستانی بدوی و غریب، گم می‌شود...

[1] گرچه این سخن در «مطول» تفتازانی برای کنایه آمده است، ولی اگر دامنه‌ی معنی آن را توسعه دهیم، به کار ما می‌آید.

وی آن‌چه را با این دو نگاه جدیدش، در همین زمین و آسمان خودمان، که هیچ‌چیز تازه به چشم ما نمی‌آید دیده، حکایت کرده است. نامی که بدان داده، برای ما مسلمانان، جالب است: «مائده‌های زمینی». و با این آیه از قرآن آغاز می‌شود: «... فاخرج به من الثمرات رزقاً لکم[۱]...»

آندره ژید به ما می‌آموزد که برای یافتن بعدی، یا بعدهایی دیگر در این هستی، «بکوش تا عظمت در نگاه تو باشد. نه در آن‌چه بدان می‌نگری[۲].»

---

[1] رک. به «مائده‌های زمینی» و «مائده‌های تازه»

Les Nusrritures Terrestres

Les Ncuvelles Nourritures

که به پارسی زیبایی، به وسیله‌ی آقای حسن هنرمندی ترجمه شده. این نام را تحت تأثیر سوره‌ی «مائده»، از این آیات گرفته است: «... هل یستطیع ربک أن ینزل علینا مائدة من السّماء...» (مائده، ۱۱۲) و «... ربنا أنزل علینا مائدة من السماء...» (مائده، ۱۱۴)

[2] گمان من بر این است که آندره ژید، که اساس اندیشه‌اش در مائده‌های زمینی توجه به نعمات مادی و زیبایی‌های عینی و طبیعی و هوس‌ها و غرائز بشری است، در طغیان علیه تعالیم مسیحیت، که جوانی او را به قول خود وی در زنجیرهای درونی فراوانی به بند کشیده بود و علی‌رغم این تعالیم، به قرآن، که زیبایی‌ها و نعمت‌های مادی و طبیعی را می‌ستاید و به غرائز بشری اهمیت فراوان می‌دهد، می‌گراید و اصطلاح «مائده‌های زمینی» را از آن گرفته است. وی بیزاری خود را از تعالیم و قیود اخلاقی زاهدانه‌ای که مسیحیت بر مؤمنان می‌نهد، و نیز اندوهی که ادب رمانتیک می‌ستاید در سراسر مائده‌های زمینی، آشکار کرده است:

«ادبیات ما، به‌خصوص ادبیات دوره‌ی رمانتیسم، اندوه را ستوده و انتشار داده است. آن هم نه اندوه فعال و گستاخی که آدمی را به پرافتخارترین کوشش‌ها برمی‌انگیزد. بل‌که یک نوع حالت خمود روحی، که آن را مالیخولیا و سودا می‌نامیدند و بیش از اندازه پیشانی شاعر را پریده‌رنگ می‌ساخت و نگاهش را از اندوه می‌آگند. و در این امر «باب روز» و جلب دل‌ها نیز دخالت داشت. شادی، مبتذل و نشانه‌ی تندرستی ساده‌لوحانه و حیوانی جلوه می‌کرد و... اندوه، خاص روحانیت، و بنابراین نشانه‌ی عمق بود.» (مائده‌های زمینی، ص۲۵۶) و درباره‌ی تعالیم زاهدانه‌ی مسیحیت می‌گوید:

«حکمت آنان؟... آه! حکمت آنان؛ به‌تر است که بدان اهمیت زیادی ندهیم. حکمت آنان عبارت از آن است که هرچه کم‌تر زیست کنیم و به همه‌چیز بدگمان باشیم از همه‌چیز کناره بجوییم.

اینان همانند برخی مادران خانواده‌اند که کودکان خود را با چنین سفارش‌هایی خرف و منگ می‌کنند:

ـ این‌قدر تند تاب نخور. ریسمان پاره می‌شود!

ـ زیر این درخت مرو. ممکن است رعد بیاید!

ـ روی علف‌ها منشین. لباست چرکین می‌شود!

ـ در این سن بایستی عاقل‌تر از این باشی!

ـ چند بار باید برای تو تکرار کرد!

ـ آرنج را روی میز نمی‌گذارند!

ـ این بچه تحمل‌ناپذیر است!

(مائده‌های تازه، ص۲۶۶)

در این سخنان، فرار از قیود زاهدانه و گرایش به طبیعت، به خوبی نمودار است:

«پس من اگر طبیعت را خدا می‌نامم، برای سهولت بیش‌تر در کار است و نیز برای آن که این کار، عالمان دین را خشمگین می‌سازد. زیرا تو توجه داری که اینان چشم از طبیعت می‌بندند، یا هنگامی که آن را تماشا می‌کنند، نمی‌دانند چه‌گونه در آن غور و بررسی کنند... ارابه‌ی جالیزکار، حقیقتی بیش از زیباترین دوره‌های تاریخی سیسرون را با خود می‌کشاند... ←

کارهای علمی لویی برول[1]، جامعه‌شناس بزرگ فرانسوی، در روشن کردن این مسأله که انسان‌ها نیز ممکن است چندبعدی باشند، کمک بسیار می‌کند. وی در آثار چندی که راجع به روح و مغز و منطق اقوام بعدی نگاشته است و ثمره‌ی مشاهدات و تجربیات عینی و علمی شخص خود اوست، به این نتیجه‌ی بسیار قابل تأمل می‌رسد که انسان‌ها را نباید به متمدن و بدوی تقسیم کرد. نباید گفت تفکر و استدلال و ادراک در انسان متمدن، شکل تکامل‌یافته‌ی احساس و فهم غریزی و ابتدایی انسان‌های بدوی است. وی با مهارت شگفت‌انگیزی، نشان داده است که اساساً از نظر جامعه‌شناسی بشری، باید معتقد شد که انسان‌ها به دو دسته‌ی مجزا تقسیم می‌شوند. ملاک این تقسیم‌بندی، نه خط است و نه تقسیم کار، نه ایجاد حس فردیت، نه زندگی زراعتی، و نه صنایع دستی. ملاک منطق است. هر یک از این دو گروه، دو منطق جداگانه دارد. بدوی برای این که دشمن خود را به خاک بنشاند، نیازی نمی‌بیند که او را بیابد. در غیبت او نیز می‌تواند او را با تیر بزند. تنها کافی است حضور وی را در نقطه‌ای که در تیررسش باشد، فرض کند.

نباید گفت متمدن دارای منطق است و تفکر بدوی و نگاه و شناخت وی، منطقی نیست. بل‌که آن نیز منطقی است دیگر. نه ماقبل منطق ما، بل‌که در کار منطق ما. به‌تر است بنا به اصطلاح پارتو (Pareto)، جامعه‌شناس ایتالیایی، فرق گذاشت میان سه مفهوم منطقی (Logique)، ضد منطقی (Illogique)، و نامنطقی (Non-Logique). بسیاری از معانی در میان انسان‌های متمدن نیز هست که منطقی نیست. غیر منطقی نیز نیست. بل‌که نامنطقی است به اصطلاح لویی پرول، منطبق بر منطق دیگر است. نیچه، نابغه‌ی بزرگ آلمانی، برای دفاع از یک اسب گاری، خود را فدا می‌کند و می‌میرد و این عمل شگفت‌انگیز او، در میان همه‌ی مردم جهان، فوق‌العاده قهرمانی و انسانی تلقی می‌شود و در عظمت آن کسی شک ندارد. امّا در این هم نباید کمی شک کند که این عمل، یعنی نابود شدن یک نابغه‌ی انسانی به خاطر حفظ یک رأس اسب، با حساب و مصلحت و عقل و منطق متمدن جور نیست؟

➔ در تاریخ طبیعی بدان که چه‌گونه آواری خدا را گوش کنی و بدین قناعت مکن که آن را گنگ شنیده باشی. پرسش‌های دقیق را از خدا بکن و ناگزیرش کن تا به دقت به تو پاسخ دهد. به تماشا کردن خرسند مباش. بل‌که بررسی کن و غور کن.» (مائده‌های تازه، ص۲۷۹)

[1] Louice Bruhl؛ جامعه‌شناس معاصر فرانسوی، صاحب آثار بسیار برجسته و مشهوری درباره‌ی بینش و افکار و عقاید جوامع بدوی. آثار مهم وی:

Mentalité Primitive ; Ame Privmitive ; Les Carnetes...

به‌خصوص کتاب کوچک Les Carnets (دفترچه‌ها) که یادداشت‌های وی برای تهیه‌ی کتابی بوده است و پس از مرگش انتشار یافته، از جهت نظرات جدیدی که در این زمینه ابراز داشته، بسیار مهم است.

اسپنسر (Spencer)، مردمشناس معروف، در همین‌جا می‌گوید اقوام بدوی، ادراکاتی دارند که ما از آن‌ها محروميم: «یک روز در جزیره‌ای ـ که اوّلین اروپایی که پا بدان‌جا نهاده بود، من بودم، و حالات و عادات و رسوم و افکار و عقایدشان را تحقیق می‌کردم ـ خدمتگزار بومی من آمد و به رسم قبیله، در برابرم زانو زد و در حالی که آثار غم و همدردی شدیدی در چشم‌ها و حرکاتش نمودار بود، خبر فوت مادرم را به من داد و تسلیت گفت. من یکه‌ای خوردم. ولی بلافاصله منتقل شدم که چنین چیزی ممکن نیست. چه، تنها ارتباط این جزیره به خارج، همان قایق موتوری‌ای است که هفته‌ای یک بار می‌آید و مایحتاج مرا می‌آورد و نامه‌های مرا می‌دهد و می‌گیرد و این بومی، نه سواد دارد و زبان دیگری را می‌فهمد و نه با دنیای خارج، آن هم ملت من و خانواده‌ی من، ارتباط دارد. از او ظاهراً سپاس‌گزاری کردم و خود را نیمه‌غمگین نشان دادم و او با چالاکی تمام، از برابرم برخاست و رفت در چندین قدمی من، به شکل خاصی که در آن‌جا علامت سوگواری و عزا بود، رو به جهت مشخصی نشست و سکوت کرد و من پس از چند دقیقه‌ای ماجرا را فراموش کردم. چند روز بعد، در میان نامه‌هایی که قایق مخصوص من آورده بود، تلگرافی بود که خبر مرگ مادرم را در همان روزی که خدمتگزار من اعلام کرده بود، اطلاع می‌داد[1]!»

گسترش وسیع ادراک عقلی در تمدن پیچیده و فشرده‌ی کنونی، جا را برای نمو و فعالیت ادراک غیر عقلی انسان ـ که به شهادت تاریخ علم و سرگذشت افکار و عقاید گذشته، قدرت فراوانی داشته است ـ تنگ کرده و انسان امروز، با دور شدن از طبیعت و اعتزال در حصارهای ضخیم و بلند صنعت، علم و روابط پیچیده و سردرگم اجتماعی و تقسیم بیمارگونه و صرع‌آور کار، و انحصار فعالیت‌های معنوی به قوای دماغی، استعدادی را که در درک و فهم یک نوع از مفاهیم و معانی خاص داشته است، از دست داده و یا لااقل در او بسیار ضعیف گشته است.

بنا به اصطلاح دانیل باره[2]، نویسنده‌ی فرانسوی، صاحب آن جمله‌ی سخت زیبا و جان‌دار «روشن‌فکران کسانی‌اند که فطرت را از دست داده‌اند، بی آن که بتوانند شعور را جانشین آن کنند»، خیلی «نیمه‌روشن‌فکرانه» خواهد بود اگر بدون اطلاع کافی و بررسی عمیقانه، تنها با شانه بالا انداختن و خم احمقانه به ابرو دادن، همه‌ی عقاید و تجربیات غیر علمی قدما و کلیه‌ی آثار شگفت‌انگیز و اسرارآمیزی را که به نام علوم غریبه وجود دارد، به دور اندازیم و بدان نیاندیشیم.

---

[1] این داستان را در درس آقای آرن (Aron) استاد جامعه‌شناسی دانشگاه سوربن، از ایشان شنیدم.

[2] D. Barês؛ رک. به مجله‌ی Argument، چاپ فرانسه، در شماره‌ی Interllectuel، و مقاله‌ی «به کجا تکیه کنیم» به قلم این‌جانب در جمله‌ی پارسی، چاپ پاریس.

اختلاف زاویه‌ی دید و جهت بینش، نه تنها در افراد هست، بل‌که در ملت‌ها و نژادها نیز وجود دارد. نیکلسون می‌گوید: هنر و ادب سامی، به جزئیات و واحدها متوجه است و هنر و ادب آریایی، به کلیات و پیکره‌ها. سامی‌ها درخت را می‌بینند. جنگل را نمی‌بینند. نظریه‌ی اتمیست که آقای گیب در زمینه‌ی طرز دید اسلامی بیان داشته است، متوجه همین نکته است[1]. و از این روست که می‌بینیم معانی و بیان و بدیع و نقدالشعر عرب، همه متوجه کلمات، تشبیهات، تعبیرات، کنایات، مجازات، و... است. کمتر یک اثر را به طور کلی می‌رسند. آن‌همه که در فصاحت و بلاغت قرآن، مفسران گفته‌اند، غالباً راجع به جزئیات است. مثلاً سبک پرورش و پرداخت داستان یوسف در قرآن، و زیبایی و هنری که در آن است، و یا تمام پیکره‌ی قرآن به عنوان یک اثر پیوسته‌ی مراد و مقصود، کمتر بررسی شده است و به تبع، از همین روش خرده‌رسی ما، آثار ادبی خود را در فارسی نیز به خوبی نتوانسته‌ایم بشناسیم. چه، اگر این آثار را در جامه‌ی کلی‌اش نقد می‌کردیم، شاید می‌دیدیم که مثلاً گلستان سعدی، ساختمانی با آجرهای زرین، تا چه حد انحراف دارد و کجی‌ها و زشتی‌هایش کجاست و مثنوی معنوی، که با آجرها و مصالح ساختمانی متوسطی بنا شده است، تا چه اندازه بنایی استوار و درست و به‌کارآمد است.

نکته‌ی دیگری که باید یادآوری کرد، این است که اختلاف زاویه‌ی دید، و نیز اختلاف ابعاد معانی و اشیاء در افراد، و نیز در اجتماعات مختلف، مختلف است. زمان نیز خود عامل توانایی در تغییر این زوایا و ابهاد به شمار می‌آید. بنابراین، تعدد و تکثر را نه تنها باید در عرض پذیرفت، بل‌که در طول نیز باید در نظر گرفت. همان که در روش‌شناسی علمی از آن به روش Diachronique و Anachronique تعبیر می‌کنند:

زمان نه تنها زوایای دید، ابعاد ادراک و احساس را تغییر می‌دهد، بل‌که ارزش‌ها، سلیقه‌ها، حساسیت‌ها و ذائقه‌ها و شامه‌ها را نیز بی‌رحمانه می‌کشد و می‌زایاند و از این رو، نه تنها جهان عناصر، بل‌که با سر انگشت توانا و خستگی‌نشناس زمان، عالم ارواح و افکار و عواطف نیز محل کون و فساد دائمی است.

تاریخ اسلام و مذاهب بسیار متعددی که در دامن آن زاییده شده است و هر روز نیز زاییده می‌شود (گرچه در زمان معاصر، اختلافات مذهبی جدیدی که در متن جامعه‌های اسلامی روی می‌دهد، به عللی که در این‌جا نمی‌توان برشمرد، به اسامی مشخصی خوانده نمی‌شود) برای اندیشه‌هایی که تنها راه راسته (نه

---

[1] A.H.R. Gruib؛ رک. ترجمه‌ی فرانسوی کتاب کوچک، ولی پرمغزش، به نام «گرایش‌های نوین در اسلام» (Les Tendances Modernes de l'Islam)

راست) را در می‌یابند و فقط آن‌چه را مسطح است، عریان و صریح می‌بینند، بسیار شگفت‌انگیز است.

آن‌چه که در تاریخ اسلام می‌بینیم، تشیع (مقصود، همه‌ی مکاتب مختلف تشیع است.) درست است که از نظر سیاسی زاییده‌ی اختلاف بر سر یک مسأله‌ی سیاسی، یعنی طرفداری علی برای احراز زمامداری بوده است، ولی از نظر جامعه‌شناسی، موضوع بسیار پیچیده‌تر از آن است. چنین می‌نمایاند که از همان آغاز اختلاف، دیدها و فهم ابعاد مختلف کلام وحی، یا پایه‌ای اختلافات پیشوایان اسلام اسامی مذهبی را ـ که دنباله‌اش در طول زمان کشیده می‌شود و از هر پی‌جستی شاخه‌های متعددتری می‌روید ـ گذاشته است.

گفته‌هایی از قبیل «الطرق الی الله بعدد نفوس الخلائق»، یا «کلم الناس علی قدر عقولهم» و آن‌همه روایاتی که صراحت دارد که قرآن دارای چند بطن است و هر بطن آن دارای چند بطن است و...، نشانه‌های آن است که پیشوایان اسلام، شناخت درستی نسبت به تعدد ابعاد در ادراک و نیز در اشیاء و معانی داشته‌اند.

یک چنین بافت درهم و چند لایه‌ای که فکر اسلامی دارد، بدان این مزیت را بخشیده است که در طول زمان، با همه‌ی دگرگونی‌ها و زیر و زبرهایش، و علی‌رغم تغییر در علم، در ذوق، در روحیه و در ارزش‌ها، وی می‌تواند یک بطن خود را در برابر هر زمانی باز کند و یک بعد از معانی‌اش را نشان دهد.

مطالعه‌ی مذاهب مختلف اسلامی، کاملاً می‌نمایاند که چه‌گونه دانشمندان گوناگون، که هر یک نسبت به دیگری در دورترین فاصله‌های فکری و اعتقادی بوده است و حتّی روش‌های متناقض با دیگری داشته است، همه به راحتی توانسته‌اند احتیاجات معنوی و فکری و اخلاقی خود را با قرآن برآورده کنند.

بررسی «زبان» اسلام، این احساس را در آدمی به وجود می‌آورد که در زیر ظاهری که به چشم‌های یک‌بعدی می‌آید، طبقات متراکم و متعددی وجود دارد که برای دیدن آن‌ها، باید نگاه‌های دیگری داشت و شاید آن‌چه در اسلام، عرفان نام دارد ـ صرف‌نظر از کجی‌هایی که در میان برخی از عرفا هست ـ عبارت باشد از کوششی که تیزبینان و ژرف‌نگران، خواسته‌اند رویه‌ها را بشکافند و به اندرون اسرارآمیز و ثروتمند کلمات و تعبیرات و اشارات پا گذارند و به اصطلاح، سمبل‌ها را (گرچه آن‌چه من بعداً می‌گیرم، با سمبل و سمبلیزه، یعنی مدلول سمبل، فرق دارد. چه، سمبل تنها علامت است و خود مستقلاً واقعیت یا حقیقت ندارد.) کنار زنند و در ماورای آن، به افق‌های تازه و سرزمین‌های بدیع برسند.

نماز، یکی از آن نمونه‌های چندبعدی است. فقیه، یک رویه‌ی آن را می‌بیند، جامعه‌شناس رویه‌ی دیگر آن را، روان‌شناس رویه‌ی دیگر آن را، و عارف رویه‌ی

دیگر آن را. این‌جاست که مولوی، در حسرت از این که برایش میسر نشده است که آن بعد پنهان‌تر نماز را احساس کند، این جمله‌ی سخت زیبا را با افسوس می‌گوید که:

«... و چون نماز عشاق میسر نشد، به نماز عشاء پرداختیم.»

از این‌جاست که می‌توان گفت تصادفی نیست که زبان همه‌ی ادیان، و به‌خصوص اسلام، سمبلیک است. و این، حقیقتی است بسیار بزرگ و در خور تعقل.

مسأله‌ی مهم و عجیب «متشابهات» در قرآن، که آن همه مفسران را گرفتار کرده، به روشنی حکایت از این دارد که اسلام، «عمداً» بسیاری از معانی را که همه درنمی‌یابند، و یا در یک زمان همه یا اکثر درنمی‌یافته‌اند، در «بطن»های چندتوی بیان اعجازآمیزی پنهان کرده است تا هنگامی که در طول زمان، سیر کمال، انسان را به سر حدی برساند که از نظر فکری، احساسی، یا علمی، آن مفاهیم را بتواند دریابد، کشف شود و در دسترس ادراکات قرار گیرد.

بسیاری از دانش‌مندان پیشین اسلامی، خود گرچه همه‌ی وجوه مختلف آیات متشابه را درنمی‌یافته‌اند، ولی از حکمت وضع این آیات، و اختلاف «متشابهات» با «محکمات» و حتّی رجحان آن‌ها بر این‌ها، آگاهی صریح داشته‌اند. چنان که مجاهد می‌گوید: «المحکم ما لم یتشبه معناه و المتشابه مااشتبهت معانیه» که به صراحت می‌گوید که متشابه، سخنی است دارای ابعاد (معانی) متعدد، و از این رو، با سخنی که ایهام یا کنایه دارد، و یا سمبلیک (رمزی) است، فرق دارد. و نیز جبائی می‌گوید: «المحکم ما لا یتحمل الا وجهاً و المتشابه یحتمل وجهین فصاعداً[۱]»

اگر ادب علمی به من اجازه‌ی ابراز نظریه‌ای در تاریخ اسلام بدهد، می‌توانم بگویم که اختلاف اصلی مذاهب را در اسلام ـ که ثمره‌ی طبیعی و منطقی اختلاف اصلی در درک‌ها و مشرب‌های «افراد»، «اقوام»، و «ازمنه» است ـ پیغمبر و کتابش، خود به عمد، پایه‌گذاری کرده‌اند و بذرهای این کشته‌های گوناگون و رنگارنگ را به دست خود، در مزارع افکار و ارواح افشانده‌اند.

اگر احادیث را، که تاکنون از نظر موضوع و یا میزان استحکام و اعتماد سلسله‌ی اسناد طبقه‌بندی می‌کرده‌اند، حدیث‌شناسان از نظر عمق و ارزش فکری و غنای معنوی آن طبقه‌بندی کنند، شاید به این نتیجه‌ی علمی پرارزش برسیم که هر یک از این طبقات احادیث، به یک دسته‌ی خاص از صحابه (راویان مباشر) ارتباط می‌یابد و به روشنی نشان داده می‌شود که احادیثی که مثلاً از

---

[1] رک. به کتاب «متشابه‌القرآن و مختلفه» از ابن‌شهرآشوب، چاپ شرکت طبع کتاب، تهران، ۱۳۲۸ هـ.ق. به‌خصوص توضیحات بسیار مفید آقای شهرستانی از ص۲۸۷ به بعد.

طریق ابوهریره رسیده است، با آنچه سلمان و ابن‌مسعود نقل می‌کنند، همسطح نیست؛ و گذشته از آن، بسیاری از مسائل را با بسیاری از کسان در میان نمی‌گذاشته‌اند و حتّی می‌کوشیده‌اند تا بعضی را از آن بی‌خبر بگذارند و کنجکاوی آنان را در فهم برخی از معانی، به طرق مختلفی تضعیف کنند، یا رسماً آن را محکوم سازند، و بدین ترتیب، یک درجه‌بندی دقیقی از اصحاب می‌توان کرد که به کار تاریخ می‌آید. با این زمینه‌ها، می‌توان گفت که نهضت تشیع، صرف‌نظر از جنبه‌ی سیاسی و اخلاقی آن که بسیار باشکوه است، عبارت بوده است از کوشش برای درست یافتن به ابعاد پنهانی مفاهیم و تعالیم اسلامی، و بسنده نکردن به «محکمات» و نایستادن در برابر بعد ظاهری و رویی و به تعبیر خود آنان، کشف سرّ و سرّ سرّ.»

و امّا آنچه ممکن است خواننده را در تصدیق این نظر، که «بذر اختلافات را اسلام، عمداً، خود پراکنده است.» مردد کند، این است که کلمه‌ی «اختلاف» شوم است و زننده، در حالی که اسلام، به اصطلاح مرحوم کاشف‌الغطاء، پیام‌آور «کلمه‌ی توحید است و نیز توحید کلمه.» و همواره به اعتصام به یک ریسمان واحد می‌خواند و کسانی را که «عشق عصای مسلمین» می‌کنند، خیانت‌گر می‌شمارد. آری؛ ولی این‌ها همه معنای‌ای است که در قاموس سیاست وجود دارد و در سیاست، درست است. امّا در عالم افکار و عقاید، و نیز در جامعه و زمان اتحاد و اتفاق، تقدس خود را از دست می‌دهد و زشت و زیان‌آور می‌شود.

اتحاد و اشتراک در درک و عقیده و جهت آرامش و سکون می‌آورد و هرگاه جامعه‌ای بدین حالت افتاد، به مرگ نزدیک می‌شود. چه، زندگی جنبش است و جنبش را آتش‌های (اگر نگوییم مقدس) ضروری تناقضات و اختلافات گرم نگه می‌دارد. چرا استبداد (فردی، گروهی، یا حزبی)، علی‌رغم کوشش‌های به‌چشم‌خور اوّلیه، جامعه را به رخوت و انجماد می‌کشاند؟ چرا آن‌جاها که آزادی افکار نیست و اندیشه‌ها با هم تصادم ندارند، فکر می‌میرد و اندیشه‌ای که در میدان با رقیبی گلاویز نمی‌شود و به مانعی برنمی‌خورد، خود از رفتن باز می‌ماند و تباه می‌شود؟

سه‌پایه‌ی دیالکتیک[1] ـ گرچه بدان‌همه انطباقات تصنعی‌ای که برخی مارکسیست‌های خشک از آن می‌کنند باور نداریم ـ عالمانه نشان می‌دهد که هر لحظه که تناقض، صحنه‌ی طبیعت و یا جامعه را ترک می‌کند، بلافاصله مرگ پا به درون می‌گذارد، و این گویی ترجمه‌ی این دو آیه‌ی قرآن است که برای یک جامعه‌شناس، به حد شگفت‌انگیزی شورانگیز است:

[1] Triade du dialectique: Thèse, Antithèse, Synthèse.

«لولا دفع الناس بعضیم ببعض، لهدمت صوامع و بیع و صلوات و مساجد یذکر فیها اسم الله...» (۴۱/۲۲) و «لو شاء ربّک لجعل الناس امة واحدة و لایزالون مختلفین الا من رحم ربک و لذلک خلقم[1]» (هود، ۱۲۱)

بنا بر آن‌چه ناموس قطعی و سنت لایتغیر تحول و انقلاب ارزش‌ها و نیروزای عقاید است، آن‌همه پیش‌رفت فکری و علمی‌ای که در سه چهار قرن اوّل اسلام داشتیم، معلول وجود آن‌همه تناقضات فکری و تصادمات اعتقادی بود و آن‌همه انحطاطی که از آن پس (از زمان سلطه‌ی ترکان و اوج تعصبات مذهبی) گرفتارش شدیم، معلول تسلط یک «فکر»، یک «مذهب» و یک جهت سیاسی واحد و تخفیف برخوردها و جنگ‌های عقیده‌ای بود. چنان که برعکس اروپایی که در اتفاق و اتحاد فکری و علمی قرون وسطی جان می‌داد، با طلوع رنسانس، تناقضات و کشمکش‌ها در آن بالا گرفت و شعله‌های مقدس در هم افتاد و آن یخ‌ها و انجمادهای خفقان‌آور شکست و تا بدین‌جا دریاهای اندیشه و شناخت جوش کرد و دامن گسترد.

این که در اسلام، سازمان روحانیت (Eglice)، به معنی مسیحی آن وجود ندارد، و تولیت‌های فکری و اعتقادی را در مذهب حذف کرده و بر خلاف مسیحیت، کسانی را به عنوان صاحبان وسائل آمرزش و شوارى تعیین اصول اعتقادی و... وجود ندارد و حتّی به طوری که بسیاری از علمای بزرگ، به صراحت گفته‌اند که تقلید در اعتقادات، «نجس» است، برای مجال دادن به آزادی استنباط و ابراز عقاید است تا سلسله‌مراتب اداری عقیده را به بند نکشد و بخش‌نامه‌های اندیشه‌کش شراره‌های نبوغ را نمیراند و به قول جامعه‌شناسان، تحرک (Mouvement) به تحجر و انتظام و ثبوت (Institution) بدل نگردد و به طور کلی، هدف عدم تمرکز (Descentralisaion) افکار و آراء و بینش‌ها و روش‌هاست. پیداست که این تمرکز، با اتحاد و اتفاق سیاسی روحانیون بر سر مسائل حیاتی جامعه، که بسیار لازم و منطقی است، فرق دارد.

این ناموس قطعی و سنت لایتغیر حیات است که برای رفتن به کمال، باید دست و پا زد و به در و دیوار کوبید و حرکت کرد، ولو حرکت‌های بیهوده و در آغاز عبث و حتّی زیان‌بخش. چه، کودک برای این که با یک حرکت منطقی بیان کند که گرسنه است، هزاران گونه دست و پا می‌زند، حرکت می‌کند و اطوار نشان می‌دهد و هر بار از شماره‌ی حرکات و اطوار عبثش می‌کاهد تا رفته رفته به

---

[1] «اگر خدا مردم را به دست یکدیگر دفع نمی‌کرد، صومعه‌ها، بیعه‌ها، معبدها، و مسجدها، که در آن نام خدا یاد می‌شود، ویران شده بود.» و «اگر پروردگارت می‌خواست، مردم را امتی یگانه کرده بود. ولی همواره در اختلاف خواهند بود، مگر کسی که خدا بر او رحم کرد، و برای همین مقصود، آنان را آفرید.» اگر چنان که برخی از مفسران گفته‌اند، ضمیر «ذلک» به اختلاف برمی‌گردد، معینی از نظر علمی، تا بی‌نهایت اوج می‌گیرد.

حرکت منطقی مفید می‌رسد و این یک سنت طبیعی برای رسیدن به هر حرکت، هر فکر، هر اعتقاد منطقی و حقیقی است.

آن‌چه که در اسلام شایان تأمل است، این است که وی توانسته است ارزش‌ها، اندیشه‌ها، و احساس‌های گوناگون را با مهارتی اعجازآمیز، طوری پر «بطن» و چندبعدی بیان کند و سخنان خود را در لایه‌های گوناگونی ـ که هر یک در برابر چشم کسی یا چشم جامعه‌ای و یا در برابر چشم دوره‌ای باز می‌شود ـ پیچیده است تا بتواند در مسیر متغیر جامعه‌های متغیر انسان‌های متفاوت و متغیر، حیات و خلود خود را نگاه دارد و از ضربه‌های مهیب این سیل‌های بنیان‌کن تاریخ در امان ماند و حتّی گذشت زمان آن را نه تنها فرسوده نسازد و نساید، بل‌که صیقل دهد و درخشندگی بخشد و بدین طریق، ادعای ثبوت و جاویدانی اسلام، نه تنها با اصل مسلم تغییر و تحول دائمی همه‌چیز مغایر نیست، بل‌که آن را خود تشدید می‌کند و به استقبال می‌آید.

بررسی اسلام با این «دید»، منظره را به کلی در پیش چشم ما عوض می‌کند و زوایای پنهانی بسیار را روشن می‌نماید و خیل تناقضات و مشکلاتی را که امروز بر سر اندیشه‌های ما تاخته است، پراکنده می‌سازد.

برای رسیدن به این دیدگاه بلند و مشرف بر عادت‌ها و رسم‌ها و زمان‌ها و ملت‌ها، باید یک‌راست به سراغ قرآن و تاریخ رفت؛ چه، قرآن مغز اسلام؛ و تاریخ اسلام، زندگی وی است. برای شناخت یک فرد، شناخت «اندیشه» و «حیات» وی اوّلین و مهمترین قدم است. چه‌گونه می‌توان مدعی بود که انسانی را می‌شناسیم، در حالی که نه از اندیشه‌ی او آگاهی دقیق داریم و نه از شرح حال و تحولات و تصادماتی که با حوادث داشته و رنگ‌هایی که گرفته و سرزمین‌هایی که رفته و آن‌چه را از دست داده یا به دست آورده است.

شگفت‌آور است که مطالعه‌ی این هر دو، در حوزه‌های اسلامی رسمیت ندارد. نه تفسیر جزء موارد درسی طلاب و یا مستقیماً و مستقلاً مطرح محافل علمی است، و نه تاریخ اسلام.

مآخذ و منابع سرشاری که به نام تاریخ در دست داریم، به معنی علمی کلمه، تاریخ نیست. بل‌که مواد و مصالح تاریخ است که باید با روح علمی و منطق جدید و روش دقیق و فنی علم تاریخ، از آن بنایی مستحکم و درست ساخته شود و از آن میان، روح تاریخ اسلامی، و بالنتیجه، روحیه‌ی اسلام و توانایی و استعداد وی نمودار شود و جای‌گاه آن در سلسله‌ی ممتد حیات بشری و تحولات و تبدلات تمدن‌های گوناگون و حیات و ممات ادیان و افکار و نهضت‌ها و گرایش‌های انسانی مشخص گردد.

کتاب حاضر، «سلمان پاک و شکوفه‌های معنویت در ایران»، بیش‌تر از آن رو باید مورد توجه قرار گیرد که می‌تواند برای تحقیق در یک مسأله‌ی تاریخی، سرمشق به شمار آید. شک نیست که نبودن کتابی جامع و درست به فارسی، درباره‌ی سلمان، اوّلین قهرمان ایرانی اسلام و پیش‌قدم تشیع، از انحطاط فکری و اخلاقی شگفت‌انگیز ما حکایت می‌کند. ولی مقصود اصلی نگارنده از ترجمه‌ی آن، بیش‌تر این بوده است که فن تحقیق را در مسأله‌ی پیچیده‌ای مانند سیره‌ی سلمان، که مخلوطی از افسانه و حقیقت است و در میان آن همه اساطیر، به دشواری بدان‌چه واقعیت دارد می‌توان دست یافت و با دقت نظر و استقراء کامل و عدم تعصب و بی‌نظری مطلق در تحقیق و وسعت اطلاع بر همه‌ی اطراف و جوانب و تعقیب منطقی مسائل و وقایع و توجه به کلیت موضوع و ارتباط آن با بسیاری از امور دیگر، که هر یک از راهی و به شکلی با آن پیوند می‌یابد و وسواس مقدسی که خاص محققان بزرگ است و تواضع زیبایی که نشانه‌ی علم است و شک‌های عالمانه و دیر یقینی‌های پسندیده‌ای که لازمه‌ی کار دقیق علمی است، در یک چنین کاری نشان داده شود. چه، نویسنده‌ی کتاب، لویی ماسینیون، مثل اعلای این همه بود. گذشته از آن که درجات رفیعی که در اخلاق و انسانیت طی کرده بود، چهره‌اش را تجلی‌گاه همان تقدسی ساخته بود که ما شرقی‌ها، و به‌خصوص مسلمان‌ها، در چهره‌ی یک عالم حقیقی سراغ می‌کنیم.

هر گاه او را می‌دیدیم که با آن همه عظمت و شهرت کم‌نظیری که در سراسر جهان داشت، تواضع خارج از اندازه‌اش کوچک‌ترین شاگردانش را شرم‌سار می‌ساخت؛ و با همه‌ی ضعف و سال‌خوردگی، یک‌شنبه‌ها را با دستی و دامنی پر از میوه و شیرینی، خود به سراغ زندانیان مسبمان زندان «فرن»، در دو فرسخی پاریس، می‌رفت و از آن اسرای غریب و مرد الجزایری دیدار می‌کرد و آنان را در جنگ علیه «کشور خودش» تشویق می‌نمود و همواره نگران سرنوشت ملت‌های ضعیف مسلمان بود و قلم توانایش، هم‌چون شمشیر قهرمانان صدر اسلام، در برابر اتهامات کشیشان و سیاست‌گران مغرض غربی، از حقیقت اسلام و حیثیت شرق دفاع می‌کرد و تحقیقات علمی، چشمش را در برابر ستم‌ها و پریشانی‌ها کور، و گوشش را در میان ناله‌های مظلوم کر نمی‌ساخت و کتاب را وسیله‌ی پس‌زدن‌ها و نامردی‌های آبرومندانه نمی‌کرد و به علم و آزادی و سرمایه‌های معنوی انسانی، آن همه دل‌بستگی داشت، در او به واقع می‌یافتیم که:

الدهر في ساعة و الأرض في الدار

ترجمه‌ی این کتاب را، که نام اصلی‌اش:

Salmân Pâk et les Prémices[1] spirituelles de l'Islam Iranien (publication de la Société des Etudes Iraniennes. N7 Paris - 1033

است، با ترجمه‌ی عربی آن به قلم آقای دکتر عبدالرحمن بـدوی، نویسـنده‌ی متفکر و توانا، که در مجموعه‌ای بـه نـام **«شخصـيات قلقلـة فـي الاسـلام»** آن را چاپ کرده است، مطابقت کرده‌ام[۲]. ترجمه‌ی نصوص عربی را که در متن کتاب، به وسیله‌ی آقای ماسینیون به فرانسه ترجمه شده است، مستقیماً از خـود عربـی ترجمـه کـرده‌ام تـا دو واسـطه در میـان نیایـد. و اضـافاتی کـه آن مرحـوم، هنگـام ترجمه‌ی کتاب به عربـی در دسـت‌رس آقـای بـدوی گذاشـته اسـت، در ترجمـه‌ی فارسـی نیز آورده‌ام.

به هر حال، آن‌چه هست، گذشته از جنبه‌های علمی آن، کوشـشی است در شناساندن قهرمانان تاریخ ما به این روزگار زبون‌آفرین، و به نسل پوچ و پـوکی کـه می‌پرورند. قهرمانانی که به گفته‌ی پیغمبر: زهاد شب‌اند و شیران روز.

مشهد ـ آذر ماه ۱۳۴۳

[1] Prémices به معنـی «نـوبر» اسـت. ینـی اوّلـین میـوه یـا مـزروع، کـه مـن «شـکوفه» ترجمـه کرده‌ام. زیرا در این عبارت، همان معنی را می‌رساند و از آن زیباتر و معنوی‌تر می‌نماید.

[2] نسخه‌ی این کتاب را آقای نورانی، دوست دانش‌مندم، در اختیار این‌جانب گذاشته‌اند و یافتن چنین کتابی در این شهر بی‌کتاب، نعمتی است سزاوار سپاس.

مقدمه

از دکتر عبدالرحمن بدوی

آقای دکتر عبدالرحمن بدوی، نویسنده‌ی نواندیش و عمیق مصری، کتابی دارد به نام «شخصیات قلقلة في الاسلام» (شخصیات ناآرام در اسلام) که در آن، چهار مبحث مربوط به سه شخصیت فوق‌العاده‌ی اسلام را جمع و ترجمه کرده، و آن مباحث، بدین ترتیب است:

۱. لوی ماسینیون: همین کتاب که به عربی آن را «سلمان الفارسی و البواکیر الروحیة للاسلام في ایران» ترجمه کرده است، با تعدیلات و زیاداتی که استاد ماسینیون هنگام ترجمه‌ی آن، در اختیار وی گذارده است.

۲. لوی ماسینیون: «تحقیق درباره‌ی منحنی شخصی یک زندگی؛ در مورد حلاج، صوفی شهید اسلام» در مجله‌ی «خدای زنده»، شماره‌ی ۴، سال ۱۹۴۵: «دراسة عن المنحنى الشخصى لحیاة حالة الحلاج الشهید الصوفي في الاسلام» في مجلة «الله حی»...

Lius Massingnon: "Etude sur une courble personnelle de vie: la cas de Hallaj martyr mystique de l'Islam" in Dieu Vivant. N.4 1945

۳. هنری کوربان: «السهرودی الحلبی (المتوفی سنة ۱۱۹۱م)، مؤسس المذهب الاشراقی» (نشرات جماعة الدراسات الایرانیة، رقم ۱۶، باریس، سنة ۱۹۳۹)

Henry Corbin: Suhrawardi d'Alep (t1191) fondateur de la doctrine illuminative (ishrâqi) Publication de la Société des Etudes Iraniennes; n.19 Praris 1939.

۴. السهرودی: «آواز پر جبرئیل» ترجمه از فارسی به عربی: «رسالة اصوات اجنحة جبرائیل» به وسیله‌ی پل کروس. در این‌جا دکتر عبدالرحمن بدوی، شرح فارسی آن، و فصلی از مقدمه‌ی پل کروس و هانری کوربان را که در «مجله‌ی آسیایی» شماره‌ی ژوئیه ـ سپتامبر ۱۹۳۵، ص۱ـ۷۲، درج شده، ترجمه کرده است.

Le bruisement de l'aile de Gabrial, traité philosophique et mystique, publié et traduit avec une introduction et des notes par H. Corbin et P. Kraus. In Journal Asiatique.

> بر این کتاب، کـه شـماره‌ی ۳ از سلسـله‌ی «دراسـات اسـلامیة»، و بـه سال ۱۹۴۶، به وسیله‌ی «مکتبة النهضة المصریة» در قـاهره منتشـر شـده است، مقدمه‌ای دارد که در این‌جا می‌آورم. زیرا هم مستقیماً مقدمه‌ایسـت از یک متفکر نای بر همین کتاب حاضر، و به کار خواننده مـی‌آیـد؛ و هـم نظـر وی درباره‌ی نه تنها سهم سلمان، بل‌که سهم «ملـت سـلمان» نیـز در کـار ساختمان یکی از بزرگ‌ترین تمدن‌هـای بشـری معلـوم مـی‌شـود. و از همـه بالاتر، این حقیقت پرارج و باشکوه، کـه متأسـفانه امـروز مـا از آن محـرومیم، نمودار می‌گردد کـه علـم تـا چـه حـد آدمـی را از بیمـاری‌هـای اندیشـه‌کش تعصب و کوته‌بینی و خودپرستی شفا می‌بخشد.

هنگام آن فرا رسیده است که در اعماق حیات معنوی اسلام فرو رویم؛ حیاتی که در کسانی تجسم یافته است که دامن طوفان زنده و کوبنده را بر آن گستردند و سطح ساده و راسته را شـکافتند و بـه درون سـخت و انباشـته از تناقضـات، پـا نهادند.

اینان، در این گذار، بیش از آن‌چه حکایت‌گران نفوس سرشـار خویشـتن باشـند، تجسم‌بخش کشش‌ها و کوشش‌های عامی بودند که امواج نیرومنـد و چـالاک آن امتی را که بدان باور داشته است، کران تا کران، فرا پوشیده و به‌ویژه، گـروه‌هـای جوشـنده و تـپش‌دار ایـن امـت را در خـویش غرقـه سـاخته اسـت. و از ایـن رو، گفت‌وگو از این شخصیت‌ها، خود گفت‌وگو از گرایش‌هـای مشـترکی اسـت کـه در میان گروه‌های کمال یافته و خودآگاه این امت وجود دارد.

دین زنده و راستین، حقیقتی است که در بینش نوگرا و متطور امتی که بـدان پای‌بند است، تحقق می‌یابد و آیت باروری است که به تناسب، گذرگاه زمان‌هـا و سرشـت نژادهـایی کـه ایـن امـت را ترکیـب کـرده‌انـد، در صـورت‌هـای جوشـان و متعددی جای می‌گیرد. از ایـن‌جاسـت کـه هـر دینـی رمـزی اسـت؛ رمـزی کـه تـا بی‌نهایت، تفسیرات گونه‌گون می‌پذیرد و هر تفسیری از تفسیری دیگر، تا سر حد تناقض فاصله مـی‌گیـرد. دینـی کـه خـود را چنـین مـی‌نمایـد کـه ناموسـی اسـت یک‌سره آشکار، سراپا تمام، و همه‌ی زوایایش پیدا و در پـیش همـه‌ی نسـل‌هـا و عصرها، دلش را سفره مـی‌کنـد و هـر چـه دارد بیـرون مـی‌ریـزد، دینـی اسـت در گذرگاه مرگی عاجل، و یا پذیرای تحجری سریع. و این هر دو، در پایان کار برابرند.

تفسیرات این «رمز» هرچـه گونـاگون‌تـر باشـد و ایـن تعـدد، هرچنـد در مراحـل عـالی افتـراق فراتـر رود، شایسـتگی حیـات و خلـود آن دیـن را بـیش‌تـر گـواهی می‌دهد.

نهضت‌های «سنتی» یا «سلفی» و حرکاتی که دارند تا خود را در دام «رمز»، به معنای ظاهر اولی آن اسیر سـازند، جـز عـوارض و بحـران‌هـای روانـی در تـاریخ

حیات معنوی یک دین نیستند. و بر دین است که تا آن‌جا که می‌تواند خود را از آن بری سازد تا تکامل پرثمر خود را در فراخنای معنویت بلند از سر گیرد.

و این، بدان معنی نیست که ما این‌گونه جنبش‌ها و گرایش‌ها را محکوم می‌دانیم. چه، پدید آمدن آن‌ها را نقصی نمی‌شماریم. چه می‌گوییم! نه تنها نقص نمی‌شماریم، بل‌که در لحظه‌ای که نهضت‌های غلوآمیز، در مرحله‌ای از تکامل دین، امکانات خود را از دست می‌دهد، ما خود ایجاد این حرکات را می‌خواهیم؛ نه برای آن که این حرکات جانشین آن نهضت‌های غلوآمیز تأویلی شود. بل‌که بدین منظور که آن حرکات، این‌ها را به تأمل در خود، و در مراحلی که پیموده است بخواند و با ستیز و مقاومت در برابر این‌ها، سختی و صلابتش افزون گردد. برای آن که چنین توتر زنده‌ای که بی آن، این نهضت‌های غلوآمیز در مسیر تطورش به پرت‌گاه تحجر می‌افتد تحقق یابد ـ اگر چنین تعبیری که بویی از تناقض از آن به مشام می‌رسد صحیح باشد ـ ناچار باید بدین گونه بیماری‌های موقتی دچار گردد. و از این رو، ما به نگهداری همه‌ی این گرایش‌ها متناقض دعوت می‌کنیم تا حدت توتر آن‌ها، به دینی که این گرایش‌ها را در دامان خویش جای می‌دهد، حیاتی بارور و غنی بخشد.

در پرتو چنین تعبیری از حقیقت یک دین زنده، می‌توانیم نقش «اکبر»ی را که تشیع ـ در قبال تسنن ـ در تکوین نهضت معنوی اسلام بازی کرده است، دریابیم و آن را اندازه‌گیری کنیم. شیعه در غنی ساختن محتوای معنوی اسلام و گسترش حیات بارور و نیرومند و پر حدتی که به این دین خلود داده و آن را قوی و غنی ساخته و بر اشباع نیازهای معنوی نفوس توانایی بخشیده و حتّی در آن تکان و تمرد را تشدید کرده است، بزرگ‌ترین فضیلت را داراست. و اگر این نبود، اسلام در قالب‌هایی خشک منجمد می‌شد و نمی‌دانم در چنان حصارهایی، چه سرنوشتی به سراغش می‌آمد. عجیب است که محققان به این امر، یعنی نقش معنوی‌ای که شیعه در تشکیل محتوای عقیدتی داشته است، آن‌چنان که سزاوار است، توجه نکرده‌اند. و علت آن، این است که جنبه‌ی سیاسی شیعه، انظار را بیش از جنبه‌های دیگر به خود جلب کرده است. در صورتی که بعد سیاسی شیعه، تنها یکی از ابعاد آن به شمار می‌آید و از نظر ارزش ذاتی، پایین‌ترین مقام را در این مذهب داراست. و این که این بعد از دیگر ابعاد آن آشکارتر است، دلیل برتری این بعد نمی‌شد. بل‌که این معلول طبیعی پیوند میان دین و سیاست در تمدن عرب، و به طور اخص، در اسلام است. چه، این دو در اسلام توأمانند و از یک منبع واحد سرچشمه می‌گیرند. از این رو می‌خواهیم که در این‌جا کلمه‌ی شیعه را در اوّلین وهله بر آن موج معنوی در اسلام اطلاق کنیم که می‌کوشد تا به درون رمز اولی این دین سرکشد و در تعمق مطلق در مضمون باطنی آن، ارزش‌های معنوی‌ای را ـ که از نصوص ظاهر تأویل شده است ـ پدید آورد.

به‌هیچ‌وجه نمی‌خواهیم بگوییم که شخص باید موجبات سیاسی این موج معنوی را در زندگی عمومی، خط مشی عملی خویش سازد. هر فکر یا مذهبی معنوی، یک نوع مستلزمات کلی عملی و چهارچوب‌های ظاهری دارد. ولی این هست که عدم شرکت در این مستلزمات، عدم انتساب شخص را به آن فکر یا مذهب، ایجاب نمی‌کند.

شخصیت‌های سه‌گانه‌ای که در این‌جا ترجمه‌ی زندگی و افکارشان را می‌آوریم، به‌ترین وجه این موج را در خود مجسم می‌کنند. نخستین آنان، سلمان فارسی است؛ شخصیتی که در همه‌جهت به خود پیچیده است. چه در روان صاحب این شخصیت، و در آتش‌های روانی‌ای که در آن بی‌قراری می‌کند، و برای آن که آن را بشناسیم و سرانجام آن را روشن سازیم و تأثیر آن را در محیط معنوی‌ای که می‌خواهیم بنا کنیم بنماییم، به وسایلی کافی نیاز داریم و صد افسوس که نمی‌یابیم؛ و چه در نقش خطیری که وی، در آن هنگام که اسلام در راه تکوین مضمون معنوی اوّلیه‌اش بوده است، در کنار پیغمبر بر عهده داشته است. و آن نقشی است که تقریباً به همان اندازه که در متونی که به ما رسیده اثری از آن محو شده است، ما را به شناخت آن مشتاق می‌کند. و نیز در حیات بارور و شگفت‌انگیزی که پس از وفات پیغمبر، در میان این امت جوان داشته است؛ و نیز حیاتی که پس از مماتش در سراسر امت اسلامی آغاز کرده است. گرچه استاد ماسینیون، در این مبحث که این‌جا ترجمه شده، گوشه‌هایی از این پیچیدگی‌ها را نمایانده است، ولی ارزیابی معنوی دقیقی از این شخصیت، همچنان در برابر محققان مفتوح است. چه، در این‌جا به وقایع تاریخی بیش‌تر از بیان مفاهیم معنوی‌ای که در این وقایع نهفته است، توجه داشته است.

سلمان، این نخستین ایرانی، ندای پرطنین و نیرومندی بود که نقش «اعظم»ی را که نژاد وی در تکوین حیات معنوی در اسلام بازی کرد، اعلام می‌نمود. گفتیم نقش «اعظم». و به‌تر بود می‌گفتیم: نقش «اوحد». چه، در واقع می‌توان گفت که حیات معنوی اسلام، همه‌چیزش را مدیون این نژاد آریایی چند پهلوی پرملکات است. و از این است که نهضت تشیع، بدان معنی که به زودی خواهیم گفت، به دست وی پا گرفت. زیرا در میان همه‌ی نژادهایی که به اسلام آمده‌اند، تنها اوست که بر ایجاد چنین نهضتی، تواناست.

از این رو، طبیعی است که این دو شخصیت دیگر نیز ایرانی باشند. یکی حلاج است، بزرگ‌ترین شهیدی که خون خویش را نثار موج معنویت ساخت و با گفتار و کردارش نیرومندترین شخصیتی بود که این نهضت را مجسم نمود و با پرداخت چنین جریه‌ی ارزش‌مندی که هر مذهب ممتازی باید در بهای عظمتش بپردازد، بدان تقدس بخشید. و دیگر سهروردی مقتول است که به‌خصوص به ریشه‌های نژادی خویش چشم گشود و خواست تا خود را، بی‌واسطه، به لب

سرچشمه‌های نخستین ایرانی رساند و از آن‌جا که برای تکوین مضمون معنوی عقیده‌ای که از چشمه‌ی نژادی دیگر جوشیده است، مایه‌های اساسی را الهام گیرد تا آن که در دو ناحیه، محوری کامل و استوار گشت: یکی سرنوشت نژاد ایرانی، و دیگر، معنویت شرقی. و از این رو به معنی عمیق و دقیق آن، نمونه‌ی اعلای «شرقی» شد. زیرا وی، کسی است که «نهضت انسانی» را در تمدن عرب به پا کرد و آن را از سرچشمه‌های حقیقی‌اش، یعنی سرچشمه‌های خالص شرقی برانگیخت.

لویی ماسینیون

برای آشنایی خوانندگان با پرفسور ماسینیون، در این‌جا مقدمه‌ی مختصری از زندگی، و فهرست برخی از آثار برجسته‌ی وی را می‌آوریم و سپس معرفی او را به آقای پرفسور هانروی کربن، استاد دانشگاه سوربن، دوست و همکار ماسینیون، که اکنون در مدرسه‌ی تحقیقات عالیه‌ی پاریس، جانشین وی شده‌اند، واگذار می‌کنیم. چه، سر چنان روح بلند و اندیشه‌ی غامضی باید در حدیث محققی گفته آید که بیش از هر کس هم با دنیای او و هم با درون او آشناست.

۱ ـ زندگی

در ۲۵ ژوئیه‌ی ۱۸۸۳، در نوژان سورمان (Nogen - Sur Marne: Seine)، در خانواده‌ی هنر به دنیا آمد. پدرش Pierre Roche، هنرمند بود و لویی به کمک وی، با دانش‌مندان و خاورشناسان بزرگی همچون فوکو (Foucauld) و سیلون‌لوی(Sylvin Lévi) و گلدزیهر (Goldziher) آشنایی پیدا کرد.

بروز جنگ بین‌المللی اوّل، در تکوین شخصیت معنوی و جهت کلی اندیشه وی تأثیر فراوان گذاشت. گرایش به سوی معنویت و اخلاق، که جنگ همواره بر آن ضربه‌های خرد کننده می‌زند، و حساسیت نسبت به مسائل سیاسی و اجتماعی و سرنوشت جامعه‌ها و ملت‌ها، دو بعد اساسی روح ماسینیون بود که جنگ، به وی ارزانی داشت.

شیفتگی وی به مطالعه و کتاب، و به‌خصوص عضویت وی در مؤسسه‌ی فرانسوی باستان‌شناسی در قاهره، او را با شرق، و به‌خصوص با کشورهای اسلامی آشنا کرد و این آشنایی، با اشتغال به تدریس تاریخ فلسفه به زبان عربی در قاهره، عمیق‌تر گشت. مسافرت‌های علمی وی به بین‌النهرین و بغداد، یک‌سره او را به شرق‌شناسی کشاند. «وصف نقشه‌ی کوفه[1]» را در این هنگام انتشار داد. در صرف‌ونحو عربی، عمیقانه تحقیق کرد و کتابی به نام «تفکرات» درباره‌ی بنای اولیه‌ی تجزیه‌ی نحوی زبان عرب، که میزان آشنایی وی را در این موضوع می‌رساند، تألیف کرد. در سوریه، به تحقیق در فرقه‌ی «نصیریه» پرداخت. عطار او را با مردی آشنا کرد که زندگی وی را منقلب ساخت و تا پایان عمر، تحقیق درباره‌ی وی، محور اصلی همه‌ی فعالیت‌های علمی وی گردید. وی حلاج

---

[1] Explication du plan du Kufa (Iraq)

اســت کـه هـمچـون شـمس تبریـزی، کـه چنـان آتشـی در جـان مولـوی افکنـد، ماسینیون را از سر حد عادی یک خاورشناس، تا قلهی رفیع عشـق و عرفـان فـرا بـرد. ایرانـی بـودن حـلاج، وی را متوجـه ایـران سـاخت و از آن پـس، محورهـای اساسی تتبعات وی، عرفان و تشیع، و بهویژه حلاج، سـلمان، فاطمـه، و آلعلـی گردید. دو مجلهی معروف «جهـان مسـلمان» و «مجلـهی تحقیقـات اسـلامی» را اداره مـیکـرد. روز سـوم نـوامبر ۱۹۲۶ (۱۲ آبـان مـاه ۱۳۴۱)، روح نـاآرامش بـرای همیشـــه آرام گرفـــت و شـــرارهی نبـــوغش بـــه خاموشـــی گراییـــد و آســـمان خاورشناسی فرانسه را تیره ساخت. خانوادهاش به سفارش وی، خبـر مـرگش را پنهان داشتند. یه روز بعد، دوسـتان نـزدیکش را از فقـدان وی آگـاه کردنـد. وصـیت کرده بود که جنازهی وی را تشییع نکنند و بـرایش مراسـمی بـر پـای ندارنـد و جـز خویشـاوندان نزدیکش، در تـدفین وی کسـی شـرکت نکنـد. آقـای هـانری ماسـه، ایرانشناس نامی فرانسه، به استاد محمّد معین نوشـته اسـت: «... در یکـی از نامههایی که از ماسینیون دریافت داشتهام، این آیه را از قرآن بـرایم نوشـته بـود: لن یجیرني من الله أحد.»

۲ ـ آثار

۱. بررسـی ریشـههای لغات فنی عرفان اسلامی؛

Essai sur les origins du lexique technique de la mystique musulmane.

۲. مجموعـهی متـون منتشـر نشـده، شـامل تـاریخ تصـوف در سـرزمین اسلام؛

Recuiel des texts inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam.

۳. تفکرات در بنای اولیهی تجزیهی نحوی زبان عرب؛

Réflexions sur la structure primitive de l'analyse grammatical arabe.

۴. شهادت حلاج، صوفی شهید اسلام؛

Passion a'Ak - Hallaj, martyr mystique de l'Islam.

۵. اصناف حرف در مراکش؛

Les Corporations marocaines.

۶. نیایش ابراهیم در سدوم؛

La Priére d'Abraham sur Sodom.

۷. سلمان پاک؛

۸. هفت خفتهی افسس (اصحاب کهف)؛

Kes Sept dormants d. Ephése.

۹. مدینه‌ی اموات در قاهره؛

Ka cité des morts au Caire.

۱۰. مباهله‌ی مدینه، و تقدیس فاطمه.

Mubabala de Medine et h'hyperdulie de Fâtima.

شماره‌ی آثار علمی وی، به ۶۳۳ می‌رسد و آقای یحیی مبارک، شاگرد وی (تا سال ۱۹۵۶)، فهرست آن را تدوین کرده است.

در سال ۱۹۵۷، مجموعه‌ای از مقالات وی به نام Mélanges Louis Massingnon منتشر شده است[۱].

اعترافات وی به نام Journal (یادداشت‌های روزانه)، بنا به وصیت خود وی، قرار است پنج سال پس از مرگش انتشار یابد.

۳ ـ شخصیت[۲]

اکنون، از روزی که لویی ماسینیون ما را ترک کرده و چشم از این جهان بسته است، یک ماه می‌گذرد. مرگ او، نه تنها فقدان یک خاورشناس به شمار رفته و جهان اسلام‌شناسان را سوگوار ساخته، به‌کله فقدان شخصیتی محسوب می‌شود که قدرت و ابتکارش در دنیایی که بیش‌تر به ابتذال بشر عادی می‌گراید، بی‌نظیر و مانند می‌باشد.

لویی ماسینیون، در سال ۱۸۸۳ به دنیا آمده است و در دو مؤسسه‌ی عالی‌قدر، تعلیمات عالیه‌ی ما، به افاضه و تدریس پرداخته؛ یعنی در دو مؤسسه‌ای که به پیروی از مقاصد بنیان‌گذارانش، بر تحقیق و تتبع و کشف افق‌های تازه و سبقت گرفتن از برنامه‌های مقرر و معمول تأسیس یافته است. مؤسسه‌های مزبور، یکی کلژ دو فرانس است که فرانسوای اوّل آن را در سده‌ی شانزدهم پی افکنده؛ و دیگری مدرسه‌ی تتبعات عالیه‌ی سربن، که در قرن گذشته، به فرمان ناپلئون سوم اساس یافته است. لویی ماسینیون از سال ۱۹۱۹ تا ۱۹۵۴، یعنی مدت سی‌وپنج سال، در کلژ دو فرانس، متصدی کرسی جامعه‌شناسی اسلامی بود و از ۱۹۳۲ به بعد، درس مزبور را با کرسی اسلام‌شناسی بخش علوم دینی مدرسه‌ی تتبعات عالیه، مجتمع ساخت و هر دو را خود اداره کرد. در سال ۱۹۵۴، گرچه به سن بازنشستگی رسیده بود، ولی

---

[1] چاپ مؤسسه‌ی فرانسوی دمشق، در سه جلد، به سال ۱۹۵۷.

[2] سخنرانی پرفسور هانری کربن، که در مجلس یادبودی که به دعوت آقای دکتر سیاسی در دانشکده‌ی ادبیات تهران، روز ۱۳ آذر ۱۳۴۱، منعقد شده بود، ایراد گردیده و به وسیله‌ی آقای دهشیری ترجمه شده است. نقل از مجله‌ی دانشکده، شماره‌ی مسلسل ۳۹.

بـاز هـم ریاسـت مؤسسـه‌ی تتبعـات ایرانـی دانشـگاه پـاریس را عهـده‌دار بـود. مؤسسـه‌ی مزبور، کلیه‌ی تعلیمات مختلفه‌ی مربوط به تمدن و فرهنگ ایران را، که در مؤسسـات متنوعه‌ی تعلیمات عالیه در پاریس آموخته مـی‌شـود، تحـت نظـارت خود داشـت.

آیا باید اعتراف کرد که تجسم شخصیت فقید سـعید، وظیفـه‌ای اسـت کـه تـا حدی انسـان را دچار هراس می‌سازد؟ ایفاء این وظیفه، به‌خصوص برای کسـی که از نزدیک با وی آشنا بوده و او را چنان که سزاسـت شـناخته، دشـوار اسـت. زیـرا چنـین کسـی مـی‌دانـد کـه کلمـات، تـا چـه انـدازه بـرای بیـان حـالات غـامض، و بی‌قراری‌ها و شور و هیجانات روحی چون روح ماسینیون، که عشق و اشتیاق به عالم مطلق و مجرّد، او را در مواجهـه بـا تناقضـات و تضـادهای جهـان مـا، در قبـال احکام و امرهای ربانی بی‌تاب و قرار ساخته بـود، قاصـر و نارسـا اسـت. معنـی و مفهوم چنان حیاتی، برتر از حدود دایره‌ی حیات زمینی و عـالم خـاک اسـت. ولـی دوستان او، و کسانی که وی با آنان مراسله و مکاتبه داشته است و کموبیش در سراسر جهان، و به‌خصوص در کشورهای اسلامی پراکنده‌اند، بی‌شک بـه تـدریج از چهره‌ی آن حیات پرده برخواهند افکند. زیرا هر کدام از تماس‌ها و برخوردهای او با دگران، در واقع در حکم تصادم و تحریکی بوده که از آن، یک سلسـله اخگرهـا و شراره‌هایی جستن کرده است که دیرزمانی پس از وی، پایدار خواهند ماند.

من نیز به نوبه‌ی خـود، نمـی‌تـوانم فرامـوش کـنم کـه هنـوز دانشـجوی جـوان رشـته‌ی فلسـفه بـودم و بـه مـاجرای شـرق‌شناسـی نزدیـک مـی‌شـدم و دیگـر کموبیش به دنبال سـهرودی و شـیخ اشـراق راه مـی‌پیمـودم و آثـار آنـان را دنبـال می‌نمودمو در آن حال، ماسینیون نسخه‌ای از چاپ سنگی حکمة‌الاشراق را، کـه در یمن یکی از سفرهای سابق خود از ایران آورده بـود، در اختیـار مـن گـذارد. وی برای انتقال شخصی کتاب از کسـی بـه کـس دیگـر، مفهـوم و معنـایی اسـرارآمیز قائل بود. ولـی در آن هنگـام، نـه مـن و نـه او، هـیچ‌کـدام نمـی‌توانسـتیم عواقـب دوردست این کار، و آن واگذاری کتاب را پیش‌بینی کنیم و بـدانیم سرنوشـتی کـه روزی مرا به بافتن این کشور ایران، که مسکن و مأوای معنوی من است، هـدایت خواهـد کـرد، چـه مـی‌باشـد و دسـت چـه تقـدیری بعـدها مـرا بـر کرسـی اسلام‌شناسی مدرسه‌ی تتبعات عالیه، جانشین وی خواهد ساخت. و این ماجرا در همان سالی رخ خواهد داد که من او، درست در همـین سـرزمین ایـران، بـرای چند روزی فراموش‌ناشدنی، هنگام برگزاری مراسـم هـزارمین سـال ابـن‌سـینا در تهـران (هشـت سـال پـیش، آوریـل ۱۹۵۴) بـه دیـدار یکـدیگر نائـل خـواهیم آمـد. مدرسه‌ی تتبعات عالیه‌ی ما در سربن، از دو نظر در مراسمی که امشب در این‌جا برگزار می‌شود، شریک و سهیم است. زیـرا چنـان‌چـه دانشـکده‌ی ادبیـات تهـران خواسته است، که لویی ماسینیون و من بنده نیـز هـر کـدام بـه نوبـت خـود بـا او

پیوندی یکسان داشته باشیم، من می‌توانم اطمینان بدهم که مـن و ماســینیون، هـر دو بـا دانشــکده‌ی ادبیـات تهـران، رابطـه‌ی افتخـاری داشــته‌ایـم و ایـن پیونـد، نشانی از شرکت صمیمانه در کارها و مشاغل است.

در واقع، استادی چون لویی ماسینیون، جانشین و وارثی ندارد. زیرا اثـر و کـار عالمانه‌ی وی، بیش از حد با شخصیت و خصوصیات فردی او وابسته است و نیـز، بدان سبب که مبنا و معیـار بـاطنی و آن قـدرت نهـانی کـه معرف و مشــخص هـر شخصیتی است، در هر مورد امری منحصر و بی‌نظیر است.

من در این لحظات کوتاه، نه می‌توانم جزئیات شرح زندگانی او را یادآور گـردم. یعنی جزئیاتی که وی را با حوادث و سوانح بزرگ خاور نزدیـک، از نخســتین جنـگ جهانی به بعد، پیوند داده است؛ و نه قادرم آثار علمی وی را برشمارم؛ آثاری کـه فهرست آن در آغاز کتاب یادنامه (Mélanges) که به نـام وی موشــح اســت، دیـده می‌شـود[1] و حتّی کمتر از آن، به ذکر افتخارات علمی، که بیش و کم در هرجا بـدو نثار شده است نیز قدرت ندارم. تصور نمی‌کنم که سلسله افتخارات صوری بـرای درک حقیقت باطنی این شرح حال، ضروری و اساسی باشد.

برای این که به آن‌چه ماســینیون بـود، و بـه آن‌چـه خواســت، نزدیـک‌تـر آشـنا شویم، باید مفهـوم «منحنـی شخصـی و خصوصـی زنـدگی او» را ترســیم کنـیم. یعنی آن منحنی که وی در پرتو الهام درون‌بینی نابغه‌آسایی، نشان داده است که چه‌گونه می‌توان برای ساختن سرنوشت معنوی یک فرد، ترسیم کرد. او خود نیـز اشارت کرده و گفته است برای حصول این مألول، باید «در مورد هـر فـرد، محـور و مدار تشـخص و تعـین را کـه خـود منظـور داشـته اسـت» برگزیـد و تنهـا در چنـین صورتی خواهیم توانست رشد و ارتقاء درونـی و بـاطنی شـخص و مراحـل تحقـق پذیرفتن تفرید و یگانگی و وجود و شــهود وحـدت بخشــنده‌ای را کـه در او اســتقرار می‌پذیرد، درک کرد. ماسینیون، برای درک سرنوشت درونی و سیر باطنی صوفی نـامدار، حـلاج، بـه همـین شــیوه رفتـار کـرد و در طـی ایـن عبـارات و ضـمن ایـن اصطلاحات، چنـین نگاشــت: «وقتـی عشــقی عظـیم مجاهـدت حیـاتی را شــور و هیجان می‌بخشـد.» منحنی چنین حیاتی به صورت قوس صعودی پـر پـیچ‌وخمـی درمی‌آید. «صیر صعودی، خود حول خط مستقیمی در جریـان اســت.» و بـل‌کـه از این هم بالاتر. وقتی عشقی جنبه‌ی مذهبی داشت، و غایت و مقصدی آسمانی منظور کرد، «منحنی سرنوشت زندگی این جهانی، تا عالم بالا امتداد مـی‌یابـد و خط مجانب مستقیم به روی دایره‌ای منعکس می‌گردد. حیات دنیایی شــخص بـه

---

[1] کتاب یادنامه‌ی لویی ماسینیون، چاپ انیستیتوی فرانسه، ۱۹۵۶، در سه جلد.

روی دوران مذهبی و معنوی سالیانه و لایزال جامعه‌ی مذهبی، که ایـن حیـات در آن طی و جذب شده است، انعکاس می‌یابد[۱].»

ماسـینیون، در ضمن ایـن چنـد سـطر، طـرح روش بررسـی معنویـت حـلاج را ریخته، و نیز مجاهدت باطنی و نهانی سراسر زندگی درونی حلاج را به ما نشـان می‌دهد. ما همه می‌دانیم که در نظر ماسـینیون، حسـین بـن منصـور حـلاج، پیـر طریقـت و تصـوف، و کسـی کـه شخصـیت «شـهید عـالم عرفـان اسـلامی» بذاته‌واصالة در نهادش مضمر بوده است، کیست و چیسـت. (ایـن عـارف در سـال ۹۲۲م، در بغداد شـهید شـده اسـت.) ملحـض کـلام آن کـه آثـار و تألیفـات علمـی ماسینیون، هرچند هم متنوع بوده و مباحث و موضوع‌هایی که خاطرش را به خود معطوف داشته‌اند، هرچه گوناگون هم باشند، ولی به هر حال، خود ذاتاً و با تمام وجودش، به جانـب سرگذشـت پرشـور و هیجـان حـلاج گـرایش داشـته و همـه‌ی آثـارش نیـز بـدان متوجـه و متمایـل اسـت و خـود آن حـوادث و سـوانح را در دوران زنـدگی، درک و احسـاس کـرده اسـت. چنـین مـی‌نمایـد کـه حـلاج، بـه صـورت شخصـیت دوم، شخصـیت عارفانـه و حتّـی مبـین و مظهـر خواسـت‌هـا و عقایـد ماسـینیون درآمـده و آنچـه را اوضـاع و احـوال ایـن روزگـار اجـازت نمـی‌داد کـه ماسینیون، خود به طور مصرح و منجز بگوید و به کار بنـدد، حـلاج متعهـد و مجـری شـده باشـد. ماسینیون به توسط و با زبـان و بیـان حـلاج، مفهـوم اسـلام محـض و مجرّد و معنوی اربـاب عرفـان را تـدوین و تبیـین کـرده و آن را همـان منبـع و مصـدر خلقت جهانی و عمومی اسلام دیده است.

به همین سبب، درخشان‌ترین مفهوم و معنی زندگانی ماسینیون، در پرتو این قضیه برای ما جلوه‌گر می‌شود که آثار و خدمات و زندگی وی، شیوه‌ی بررسـی و نگریستن اسلام و فرهنگ اسلامی را، لااقل برای بعض پژوهندگان به اختر زمین، اندکی دگرگون ساخته و تا حدی در این راه توفیق یافته اسـت. شـک نیسـت کـه ایـن روش بررسـی و آشـنایی مستشـرقین، بـر اثـر مشـکلات و اوضـاع و احـوال خارجی ناشی از زبان‌شناسـی و جامعه‌شناسـی نمـی‌توانـد بـه نتیجـه‌ی مطلـو برسـد؛ گرچه به طـور قطـع، ماسـینیون، خـود نیـز اهمیـت ایـن دو علـم را حقیـر و کوچک جلوه نداده است. ولی این بررسی آشنایی، تنها در پرتو واقع عالم باطنای و محرک درونی و مفهوم زنده و نیات و مقاصـد مضـمون واقعـی اسـلام و بـه طـور مستقیم و بلافصل می‌تواند حصول یابد. نظیر آنچه برای افراد مؤمن بدان، حاصل می‌گردد. کسـی که با این واقعیات باطنی تماس پیدا مـی‌کنـد، بایـد صـدق وحـی قرآنی و رسالت آسمانی حضرت محمّد را قبول کند؛ همـان‌طـور کـه ایـن دو نکتـه

---

[1] مقاله، تحت عنوان «مطالعه در بـاب منحنـی زنـدگی شخصـی: در بـاب حـلاج، عـارف شـهید اسلام»، مندرج در مجله‌ی Dieu Vivant، سال ۱۹۶۴، دفتر چهارم.

مقبول آنان، که بیش و کم به اهمیت رسالت پیغبمر اسلام پی برده بودند نیز قرار گرفت.

می‌توان گفت که از همان آغاز هم روش و خط مشی ماسـینیون، بـا بحرانـی که در این زمینه با گذشت سالیان شـدت مـی‌پذیرد، مقابلـه داشـته اسـت. ایـن بحران در زمینه‌ای که یک قرن و نیم است به ظهور پیوسـته، رخ داده. زمینه‌ای کـه مورد اشارت ما اسـت، علم مذاهب و یا تـاریخ مـذاهب نـام یافتـه. علـت بـروز ایـن بحران، آن اسـت کـه بـه طـول زمـان و بـا مـرور دهـور، و بـه خـاطر همـین شـرکت همکاران خاورشناس ما در این زمینه، مسأله‌ای پیش آمده است که دیگـر مکتـوم داشتن وی مقدور نیست. اگر سمت یک نفر مهندس ایجاب مـی‌کنـد کـه خـود بـر شیوه‌ی به کار انداختن ماشین و یا دستگاهی که در اختیار او است واقف باشـد، چه‌گونه می‌توان فرض کرد که یک نفر متتبع و پژوهنده‌ی علوم دینی، به واقع و در مرحله‌ی تجربه، بدون این که بتواند در خلوت‌سرای ضمیر و حرم قلب خود در دعـا و اوراد کسانی که مذهب آنان را مطالعه می‌کند شرکت جوید، بـه درک نکـاتی از آن مذهب نائل آید؟ من خود به خوبی آگاهم که طرح این مسـأله، نـوع خاصـی از تصـور و مفهـوم دانســتن را منقلـب و مشــوش مـی‌ســازد و بـرای اقـدام بـدان، بی‌پروایی و شهامتی باید. همین بی‌پروایی و شهامت است که لویی ماسینیون را به جسـت‌وجوی پرشور و اشتیاق حوزه‌ی تجلی یک دعای مشـترک اسـلامی و مسیحی در عالم امکان سوق داد. وی اشارت بدان را در سوره‌ی هیجدهم قرآن، در ضمن قصه‌ی هفت تن خفته (اصحاب کهف) یافت. و بـا کمـال بـی‌پروایـی، ایـن قصه‌ی مذهبی مشترک را در یکی از حرم‌های کهن‌سال کشور خـود، در برتـانی، تحقق‌یافته دید. این نکته، چنان در آخرین سالیان عمر برای او گرامی بود کـه اگـر از ذکـر آن چشــم بپوشــیم، خصوصـیات شخصـیت معنـوی او را تحریـف و مقلـوب کرده‌ایم.

به‌علاوه، باید بگویم که وی به ما شهامت بخشید تا امـروز مسـلم و نـوامیس محقق تاریخ مادی و صوری را ناموثق و نامعتمد بدانیم. وی، به‌خصوص برای نصی که در طی آن جلال‌الدین رومی اظهار و تأکید می‌کند که پس از دو قرن و نیم بعـد از مرگ حـلاج، نـور او، فرشـته‌ی او در برابـر عطـار تجلـی کـرده و مرشـد و هـادی معنوی او گردیده قدر و منزلت قائل است[۱]. ماسینیون از زمره‌ی کسانی است که ما را در طریق درک مفهوم حقیقی، به معنی واقع این سـنخ تـاریخ معنـوی، یـار و مددکار آمده است. و نیـز در مـواردی چنـد، بـا نظریـه‌ی اربـاب انـواعی و مثـل کـه روان‌شناس معروف، زوریخ، مبدع آن است، توافق دارد. یعنی با یونـگ (GG Jung)

[1] مقالات «آثار عطار درباره‌ی حلاج» به قلم ماسینیون، منتشره در مجله‌ی مطالعات اسـلامی، سال‌های ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۶.

که دو سال است از جهان درگذشته و من و ماسینیون، هر دو با او روابط دوستانه داشتیم.

در حالی که من در برابر او بدون قید و شرط سر تعظیم فرود مـی‌آوردم، تصـور می‌کنم به آسانی می‌توانیم بی‌پرده و آشکارا به وجود مشکلی اعتراف کنیم کـه هیچ‌کدام از ما، قادر به کتمان آن نمی‌باشد. در آثار ماسینیون، تأکیدات و تظهـایی وجود دارد که برای ما، قبـول آن محـال مـی‌نمایـد. و قضـاوت‌هـایی در آن‌هـا دیـده می‌شود، همراه با آن‌گونه جانب‌داری فاحش و بارز، که چیزی نمانده اسـت مـا را رنجیـده‌خـاطر و منزجـر سـازد. طـرف حملـه و عـرض وی، اغلـب افـراد شـیعه، و علی‌القاعده و مرتب، حکیم و عارف بزرگ آندلس، محـی‌الـدین عربـی اسـت. اگـر اظهارات و قضاوت‌های ماسینیون را در این باب قضایا، آراء علمـی انگـاریم، در ایـن صورت راه بـرای مشـاجرات و معارضـات دردنـاک بـاز خواهـد بـود. ولـی در مقابـل، چنان‌چه بکوشیم و دریابیم که این گفتارهای مبالغه‌آمیز و افراطها، با کدام عبارات حاکی از دفاع تأثرانگیز از خود و انکارهای شاید نومیدانه مطابقـه و رابطـه داشـته است، در آن صورت از آن‌ها خواهیم خواست که اگر در بـاب افـراد بشـر و مالـک و مشـارب مورد توجه به ما اطلاعاتی نمی‌دهند، لااقل ما را از منحنی یک زنـدگانی معنوی، که در همه‌حال وحید و بی‌نظیر مانده است، خبردار سازند.

به همین سبب، از بس اندیشه و تفکر ماسینیون غامض و بغرنج و متغیر بوده و دمادم صورتی نو می‌پذیرفتـه اسـت، هرگـز نمـی‌تـوان گفـت کـه یـک نـوع عـدم هماهنگی و اختلاف در آن به حصول پیوسته باشـد. اگر هـم شـاید وی پیونـدهای حلاج را از نظر اصل و تبار، با سرزمین فارس از یاد برده باشد، ولـی بـه هـر حـال، حلاج، حلاجی که ماسینیون از همان مطلع شباب، هنگام زیارت آرامگاه او نزدیـک بغداد، که متروک و ویران افتاده بود، حالتی ناگهانی در خو حس کرد، موجب شـده است که ماسینیون طریق اسلام ایرانی را بیابد و در بـاب سـلمان پـاک و حضـرت فاطمه نیز توفیق به نگـارش صـفحاتی یافـت کـه خـود در محفـل اهـل راز اعتـراف می‌کرد که واجد الهـام شـیعی بـه حـد اعلـی مـی‌باشـند. مـن گـاهی احسـاس کرده‌ام که این الهام، به حقیقت، الهام خود ماسینیون بوده. ولی او خود صفحه به صفحه، برای جدا شدن از آن مبارزه می‌کرده، بی آن که برای این عدم هماهنگی و نغمه‌ی ناموزون، راه‌حلی بیابد.

به طور مسلم، کشورهای اسلامی که بیش از همـه، وی بـا آن‌هـا مـأنوس و مألوف بود، همان ممالک اسلامی عربی مـی‌باشـند. ولـی او تفحـص و تجسـس خـود را در بـاب کشـورهای اسـلامی غیـر عـرب نیـز بسـی پـیش‌تـر بـده و همـین تجربه‌ی مستقیم و بلاواسطه، موجب گردیده است کـه وی بارهـا، و مخصوصاً در این سالیان اخیر، فرصتی به دست آرد و مکرر بگوید که اسـلام ایرانـی و یـا ایـران اسلامی، به وجه احسن، گواه بر این حقیقت است که اسـلام، بذاتـه و در کنـه و

جوهر خود، ادراک و تصوری است دینی، و مبنی بر وحی، و خود را با هیچ نژادی، با هیچ ملتی، با هیچ دولتی، با هیچ سیاستی، محدود و یکی نمی‌داند. به همین سبب، فداکاری وی، که گاه پرشور و هیجان و پرهیاهو است در قبال امور اجتماعی، به واقع در وجود او، تحت سیطره‌ی این علاقه و اندیشه بود که در بنیان نهادن مدینه‌ی معنوی، سهیم گردد؛ آن مدینه‌ی معنوی که خود می‌دانست از طریق «مودت و ولای قدسی که میان افرادی مشخص و برگزیده، به دست تقدیر برقرار شده است»، بنیان می‌پذیرد. ماسینیون این مطلب را در ضمن عبارت ذیل بیا کرده و نوشته بود: «همان‌طور که در مدینه و کشور این‌جهانی، میان حرف و مشاغل ابناء بشر تفاوت‌هایی وجود دارد، در مدینه‌ی نهایی نیز از نظر حرفه‌ی معنوی، تفاوت‌هایی موجود است[1].»

در نتیجه، شور و اشتیاق و عطوفت وی را خود به خود، به جانب آن تراز از افراد بشر و آن سنخ از تمدن و فرهنگ می‌کشاند که پیغام مقام رسالت اسلامی، آن را سر و سامان داده است. به سوی آن «شکیبایی و بردباری در زندگانی، آن حالت مراقبه و تأمل در ید قدرت الهی، آن ایقان همراه با سکوت در باب حضور و شهود ذات باری‌تعالی در همه‌جا، ایقانی مبری از لوث مادیت، و آرام و بی‌اضطراب، در باب حضور و شهودی که متعالی و محتجب می‌باشد[2].»

آری، گویی ماسینیون اشتیاق وصول بدین آرامش ضمیر همراه با اعتقاد اسلامی را در سراسر عمر در نهاد خود داشته، در عین این که ناموس باطنی وجود او، واصل و منشأ وی به جز در بعضی لحظات زودگذر، مانع از وصول او بدان مقصد و مقصود بوده است.

وجود این لحظات ممتاز و ممیز برای ماسینیون را در پرتو بعض صفحات عالی و مجلل آثار وی، می‌توان شناخت. در این صفحات، دو واحه‌ای توصیف گردیده است که اسلام به خاطر راحت دیدگان و صفا و آرامش ضمیر، آن‌ها را فراهم آورده است. یعنی «باغ و مسجد»، که تصور هر دو در آیین اسلام، پیوندی نزدیک با هم دارد: «مکان رؤیا و احلام، که آدمی را به خارج از این عالم منتقل می‌سازد.» او خاطرنشان می‌کرد و می‌گفت در حالی که منظره‌ی باغ‌های باختر زمین، طبق رسم کهن، طوری است که آدمی را از آن‌جا به حمله بر نواحی مجاور برمی‌انگیزد، در باغ مسلمانان، نخستین چیزی که اهمیت دارد، آن است که دیواری و حصاری وجود داشته باشد و باغ را از نواحی پیرامون خود جدا سازد و به جای این که توجه به نواحی گرداگرد باغ جلب گردد، به مرکز باغ معطوف می‌شود، یا به سوی حوض آب مرکزی که آیینه‌ی جهان‌نما است. باغ ایرانی، که دریغا نمونه‌ی باستانی و کهن آن رو به نابودی است، نگارش صفحای را به

[1] از مقاله‌ی «آثار عطار درباره‌ی حلاج»، ماسینیون، ص۳۷، مجله‌ی مطالعات اسلامی.

[2] کتاب «وضعیت اسلام» به قلم ماسینیون، پاریس، ۱۹۳۹، ص۴.

ماسینیون الهام بخشید که عمقی نابغه‌آسا دارد و ساختمان و پی‌ریزی باغ، و نقوش و صور آسمانی قالی‌ها و نقشه‌هایی را که در نزد ایرانیان کهن متداول بوده (نقش اقالیم شش‌گانه پیرامون اقلیم اصلی و مرکزی)، و بالأخره، شیوه‌های خطنگاری را به هم مربوط ساخته است. ای کاش او این اشراق‌ها و درون‌بینی‌ها را در کتابی مبسوط و مشروح، بیش‌تر بسط و توضیح داده بود! امّا دریغا که مشغله‌هایی دیگر، او را از این کار باز داشته است.

با این وصف، هر بار که وی به باغ اسلام ایرانی اندر شده، توانسته است در آن‌جا حضور و شهودی، آیتی و نشانی از پس پرده‌ی غیب، جلوه‌گر بیند و سپس خود مبشر آن گردد. ماسینیون در پرتو هدایت و ارشاد حلاج، سرانجام توانست توجه مردم را به اهمیت و عظمت مقام عارف بزرگ قرن ششم شیراز، «روزبهان» بقلی شیرازی، که در آن زمان تا حدی از یادها رفته بود، معطوف دارد. برای من و همکارم، استاد دکتر معین، که در راه نشر مجموعه‌ی آثار روزبهان مجاهدت می‌کنیم، فکر بدین موضوع که ماسینیون دیگر نخواهد توانست شاهد اتمام و اکمال کاری که از همان آغاز آرزوی آن را داشته، باشد، جای بسی تأسف و اندوه است.

سیمایی دیگر، ماسینیون را در طریق وصول به قلب اسلام ایرانی، و حتّی به حریم حرم ضمیر تشیع، هادی و دلیل آمد. این هادی طریقت و خضر راه، همان است که اندکی پیش از او نام بردیم؛ یعنی سلمان پاک، سلمان طاهر، و یا سلمان پارسی. ماسینیون در «منحنی حیات» این زاده‌ی جوانمرد مزدایی، که مراحل مسیحیت را طی کرده و سپس به جست‌وجوی پیامبر راستین برآمده و یکی از صحابه و محارم اسرار وی گردید و آخرالأمر، به فرزندخواندگی آن خاندان قدسی سرفراز گردیده است، هم تقدیر و تمثیلی یک مبشر را می‌دیده و هم سرنوشت معنوی یک پیر دلیل و هادی طریقت را، که وفاداری دوستانه‌اش آرزویی را که در دعای زیارت شیعیان بر تربت او آمده، الهام بخشیده است. در این دعا، چنین می‌خوانیم:

«ای کاش در حیات و ممات چون تو... دوست وفاداری باشیم که خیانت نکرده است[1].»

ماسینیون، خود به خوبی بدین نکته وقوف یافته است که مفهوم فداکاری و ازخودگذشتگی سلمان را نسبت به مقصد و مصلحت آیین شیعه، در حدیث مشهور و معروفی می‌توان یافت که امام ششم، حضرت امام صادق، در آن چنین می‌فرماید: «بدأ الإسلام غریباً فسیعود غریباً کما بدأ، فطوبی للغرباء من امة

---

[1] «سلمان پاک و مراحل مقدماتی معنوی اسلام ایرانی» سلسله‌ی انتشارات انجمن تحقیقات و مطالعات ایرانی و هنر ایران، چاپ پاریس، ۱۹۳۴، ص۴.

محمّد[1]» و منظور آن حضرت، کسانی است که مسلمیات و امور بدیهه را نامعتمد شمره، به جست‌وجوی آن عرفان پاک و مطلق برمی‌آیند که امام، خود دلیل و مرشد آن بود. و به همین سبب، ماسینیون در آن‌چه آن را «زمینه‌ی معنوی اسلام ایرانی» خوانده، به حق، وجود یک نوع عرفان قدیمتر را تشخیص می‌داده. یعنی وجود امری که ضامن و شاهد ادامه و استدامه‌ی وجدان مذهبی ایرانی است. زیرا ظهور و به وجود آمدن اسلام ایرانی را به طور قطع، نه به وسیله‌ی اوضاع و احوال و سوانح سیاسی ظاهری می‌توان توجیه کرد و نه می‌توان نتیجه و محصول سازش و انطباق استدلالی با اوضاعی دانست که بعد از تحولی سیاسی به وجود آمده باشد. و یا آن‌طور که او خود در طی دو سطر بسیار عالی نوشته است: «معلول و ماحصل قبول پرشور عقیده‌ای جدید و آسمانی، در محیطی واجد فرهنگ و تمدن کهن شمرد؛ محیطی که در پرتو ایمان و اعتقاد جدید خود، عالم مشهود را از پشت منشور نورانی شده‌ی اساطیر باستانی خود نظاره می‌کند[2].»

ولی گذشته از سیمای سلمان پاک، شمایل دیگری در سالیان اخیر، توجه عارفانه‌ی ماسینیون را به خود معطوف داشته است. یعنی سیمای کسی که در قلب و مرکز اعتقاد شیعی قرار دارد: سیمای حضرت فاطمه، علیهاالسلام، دختر حضرت رسول اکرم (ص)، و مادر ائمه‌ی اطهار. ماسینیون شاید در این باب، بعضی از پرشورترین صحایف آثار خود را نگاشته باشد؛ صحایفی که از رابطه و انطباق نوعی بین ذات مریم، مادر حضرت مسیح، و فاطمه، مادر ائمه‌ی اطهار، از رابطه‌ای که خود کاشف آن است الهام یافته. ولی با کمال تأسف، ماسینیون مجال آن را نیافته است تا بدین نکته پی برد که در طریق کشف این انطباق معنوی سراسر تأویل عرفان و تصوف، شیعه پیش‌قدم او بوده است.

در این باب، به‌خصوص می‌توان فهمید که چرا ماسینیون گاه به اسلام شیعی تعرضاتی کرده که بلافاصله همراه با ندامت او است. این تعرضات، مولود تصوری است که وی برا اساس قریحه‌ی شخصی خود درباره‌ی تشیع ایرانی، برای خود ساخته بود. روح و هدف عمیق تشیع، این نومیدی که هنوز اعتماد و رجاء را برای خود نگه می‌دارد، زیرا عرفان آن بر مراتب جهان و منظرهای نبوت و رسالت، تا روز رستاخیز تسلط دارد، همان عدم اعتماد (جوانمرد) نیست که توجه ماسینیون را به خود جلب کرده است. وی در آیین تشیع، مقدم بر هر امر، دعوت به جوانمردی و قهرمانی تاریخی می‌دیده؛ همان‌طور که ذات حضرت فاطمه را دادخواه و شفیعه‌ی روز جزاء می‌داند. زیرا این امر، باطناً و عمیقاً با علاقه و انس پرشور وی نسبت به عدالت الهی، که از بدو خلقت این عالم، در این عالم مضمر است،

[1] ایضاً: سلمان پاک.

[2] ایضاً: سلمان پاک.

توافق داشته. عین همین نکته، یعنی بی‌صبری و بی‌قرای ماسینیون در قبال مواعد پیش‌بینی ناشدنی است که او را وادار کرد به‌خصوص در طی سالیان آخر عمر خود، قدم در طریق مجاهده و مبارزه نهد؛ در طریقی که همه‌ی دوستانش نمی‌توانستند به دنبال وی بروند. این حادثه، خاطرش را رنجه و آزرده ساخت و دوستانش را نیز مکدر و دل‌آزرده کرد.

ولی نکته‌ای که هرگز برای احدی مورد شبهه نخواهد بود، اخلاص و صداقت مطلق، ازخودگذشتگی تام و تمام وی در برابر مقاصد دنیوی و این‌جهانی است که خاص خود او شده بود. این شور و اشتیاق جان‌گداز، وجود باطنی او را تا مرحله‌ی از همگسستن و شرحه‌شرحه شدن، کشانید. و همین شور و اشتیاق در بعض ترجمه‌هایی که از آثار عرفان ما کرده نمایان است. زیرا از شیوه‌ی ترجمه‌ی ماسینیون، و آنچه از نوک خامه‌ی وی هنگام تماس با این متون تراوش می‌کند، بسا چیزها توان آموخت...

و من برای ختام، ترجمه‌ی ابیاتی چند از حماسه‌ی کبیر عرفانی، از منطق‌الطیر فریدالدین محمّد عطار را بر سبیل مثال شاهد می‌آورم (ابیات ۴۲۳۳ تا ۴۲۴۰). این ابیات، لحظه‌ی هیجان‌انگیزی را می‌نماید که پیکر حلاج، سوخت و خاکستر گردید:

گفت چون در آتش افروخته — گشت آن حلاج به کلی سوخته
عاشقی آمد مگر چوبی به دست — بر سر آن مشت خاکستر نشست
پس زبان بگشود همچون آتشی — باز می‌شورید خاکستر خوشی
وانگهی می‌گفت برگویید راست — کان‌که می‌گفت او أناالحق او کجاست
آنچه گفتی و آنچه بشنیدی همه — و آنچه دانستی تو و دیدی همه
آن همه جز اوّل افسانه نیست — محو شد چون جایت این ویرانه نیست
اصل ماند و اصل مستغنی و پاک — گر بود فرع و اگر نبود چه باک
هست خورشید حقیقی بر دوام — گو نه ذره مان، نه سایه، والسّلام

من می‌دانم یک آیه‌ی قرآن وجود دارد که لویی ماسینیون، لطف آن را به شیوه‌ای خاص درک می‌کرد و از آن لذت می‌برد. زیرا معنی سبیل‌الله ـ راه خدا ـ در نظر او، همان راه دشوار و صعب‌العبور فریضه‌ی شخصی بود که در طی آن، حیات انسان اهل علم، از وجود معنوی‌اش انفکاک‌ناپذیر است. راهی که در آن، آدمی باید هر روزه به جهادی پردازد. آیه‌ی مورد اشارت، آیه‌ی ۱۶۳ از سوره‌ی سوم قرآن است، بدین صورت:

«و لا تحسبن الّذین قتلوا في سبیل الله أمواتاً، بل أحیاء عند ربّهم یرزقون.»

سرآغاز

مدائن و کوفه

چه‌گونه باید سلمان را مطالعه کرد

بر کرانه‌ی شرقی دجله، در خم یکی از پیچ‌هایش، زیر پای بغداد، تنها طاقی که از کاخ تیسفون، پایتخت هزار ساله‌ای که وارث بابل بود، بر پای مانده، همچون موجی تنها، تا سی متر برخاسته است. این، طاق کسری است که در شمال غربی آن، پس از قصبه‌ی حذیفه[۱]، قبر کوچک سلمان پاک، که بر روی پایه‌هایش به زانو درآمده است، پدیدار می‌گردد.

یک هیأت آلمانی در این خراب‌آباد، دست به حفریاتی زده است. من سه بار، در سال ۱۹۰۷، ۱۹۰۸، و ۱۹۲۷، بر آن گذر کرده‌ام و از تباین تاریخی میان این دو بنا، به شگفت آمده‌ام؛ آن طاق سربلند و این گور افتاده! و متعهد شدم که درباره‌ی شخصیت افسانه‌ای سلمان، تحقیقاتی بکنم و امروز، جهت کلی آن مطالعات را نشان می‌دهم و اوّلین بررسی‌هایم را تشریح می‌کنم[۲].

دو شهر برادر، تیسفون در شرق و سلوکیه در غرب، که دو هزار سال پیش از این، در این‌جا جانشین شهرهای کلدانی «اوپی» و «اکشاک» شده‌اند، در تاریخ اسلام به نام واحد مدائن خوانده می‌شوند. اشترک (Streck) به تازگی نشان داده است[۳] که تاکنون، آن‌طور که باید، به اهمیتی که فتح مدائن در سال ۶۳۶/۱۵ برای حکومت جوان اسلامی در بر داشت، توجه نشده است. مدائن، پایتخت سراسر مشرق ایران به شمار می‌رفت و در مدنیت، مقامی را همانند مقام رقیب بیزانطیش (قسطنطنیه) ـ که تاسلام تا آخر قرن هشتم بر آن دست نیافت ـ دارا بود. مدائن نیز همچون قسطنطنیه‌ی روم، دارای هفت ناحیه بوده است: در غرب درزیجان، بهر سیر، جندیشاپور (کوکه Koke در طرف «مظلم ساباط») متصر به

---

[1] صحابی پیغمبر و دوست سلمان، که در این‌جا مدفون است. اکنون این نام را در این محل، «حدیثه» تلفظ می‌کنند.

[2] کنفرانسی که در انجمن تحقیقات ایرانی (موزه‌ی گیمه در پاریس)، روز ۳۰ مه ۱۹۳۳ ایراد شده است:

Société des Etudes Iraniennes (Musée Guimet, Paris)

[3] Api. Enzykl. Des Islams, 1928 , g. Ill 80 - 87.

نهرالملک، در مشرق اسفانبر، رومیه، و احتمالاً همچنین، نونیفاذ و کردفاذ. مدائن، رأس منحصر به فرد پلی بود به سوی ایران و آسیای علیا، مرکز اداری امپراتوری ساسانی، موطن اصلی لهجه‌ی پهلوی قدیم، کانون مذهبی شیوخ نسطوری و مانوی، غربت‌گاه یهود، و پایتخت اقتصاد و علوم شرقی. بر سکه‌هایی که در آنجا زده می‌شد، تنها نام «بابا» یا «الباب» نقش شده بود[1]، چنان که پس از آن، استانبول، «باب عالی» عثمانی شد و پیش از آن، «بابل»، سلف ویران‌شده‌ی آن، «باب (خدا)» بود.

به زودی مدائن، برای فاتحان عربش ـ که همچنان به آب‌وهوای زادگاهشان وفادار مانده و در لشکرگاه کوفه، بر کنار صحرا سنگر گرفته بودند ـ «باب» زیبایی‌های ایرانی گردید.

بیش از صد سال باید می‌گذشت تا با ایجاد بغداد، مدائن ویران گردد. و در این مدت، مدائن نه تنها با گنج‌ها و محصولاتش، بل‌که به دست «موالی» ایرانی، که قبایل عرب کوفه بدین شهر می‌آوردند و مسلمان می‌شدند، با صنایع و طرق فکری‌اش نیز به کوفه غذا می‌داد و سلمان، اوّلین ایرانی‌ای که به اسلام آمد، گویا به مدائن بازگشت تا در آنجا بمیرد؛ جایی که قبر کوچکش در اندیشه‌ی زوار شیعی، که برای دعا و تبرک بدان‌جا می‌آیند، سرنوشت دوگانه‌اش را بیدار می‌کند: یکی پیش‌گامی‌اش را به عنوان اوّلین ایرانی مسلمان، و دیگری رهبری‌اش را در نهضت معنوی اسلام. گویی «باب» است؛ بابی که اخلاصش در دوستی پیامبر اسلام جوان، او را شایسته‌ی این کرده است که: «... مرا بر حیات تو زنده بدارد و بر ممات تو بمیراند که تو پیمان نشکستی[2].»

* * *

تاریخ قرن اوّل هجری، هنوز کاملاً شناخته نیست. تسلسل تاریخی در آن، از تناقض پر است. مخصوصاً در سال‌های ۳۶ ـ ۳۷، که مآخذ خارجی مستقل چندان نیست که بتواند ما را در حل این تناقضات، کمک کند. از این رو، آنجا که شرح حالی را ـ مانند هماکنون که سلمان را مطالعه می‌کنیم ـ می‌خواهیم بررسی نماییم، این مآخذ، همچون توده‌ای از ماسه در دست محقق نرم می‌شود و جز حکایات بریده و خرد شده و احادیث منسوب به فلان گواه مستقیمی که از طریق یک «سلسله» واسطه‌های کمابیش موثق به ما رسیده است، چیزی باقی نمی‌ماند. مضمون این احادیث، غالباً در زیر ظاهری ساده، تحریفاتی عمدی و

---

[1] «صلیب حقیقی» مسیحیان، که از اورشلیم (بیت‌المقدس) ربوده شده بود، در این‌جا مدت پانزده سال به غنیمت نگهداری شد. (۶۱۴ ـ ۶۲۹).

[2] «اسأل الله الذي خصیک بصدق الدین... أن یحیینی حیاتک و یمیتني مماتک، إنّک لم تنکث عهداً» زیارت سلمان، به نقل مجلسی (بحار، ج۲۱، ص۲۹۹، س۲۶ ـ ۳۷)

اجزایی از اساطیر قومی را در خود پنهان کرده است و چنان که ولهوزن (Welhausen) اظهار داشته است، اکنون هیچ مقیاس ثابتی در دست ندارن که بتوان از آن تبعیت کرد. (تا هنگامی که هنوز مأخذی اصلی وجود ندارد که بتواند ما را در تشخیص میزان وثوق به حدیثی راهنمایی کند) و از این جهت، ناچاریم که به برخی از روش‌های غیرمستقیم و تقریبی، اکتفا کنیم.

ولهوزن، گلدزیهر (Goldziher)، و لامانس (Lammens)، بدین‌طریق از توزیع جغرافیایی احادیث بین مکتب مدینه و عراق و شام استفاده کرده، حوادثی را که آن‌ها برای ما بیان می‌کنند بررسی، و اندازه‌ی وثوق به هر یک از این مکتب‌ها را بر حسب اهمیت سیاسی‌ای که این حوادث برای مکتب‌های مزبور در بر داشته است، تعیین نموده‌اند. چنان که کتانی (Caetani) و لویی دلاویدا (Levi della vida) و بول (Buhl)، با اختلافات ذوقی باریکی که میانشان بوده است، به همین روش متوسل شده‌اند.

این توزیع جغرافیایی احادیث، که ابن‌سعد آن را القا کرده است، برای مکتب عراقریال محتاج به یک تقسیم‌بندی ثانوی است. چه، بصره خیلی زود از کوفه متمایز شد.

امّا راجع به توزیع سیاسی احادیثی که به سود «بنی‌امیه» بوده است و آن‌چه به نفع «بنی‌هاشم» ـ توزیع سیاسی‌ای که به طور کلی و به اجمال، آن هم فقط برای یک قرن (۳۷ ـ ۱۳۲) قابل ارزش است ـ بررسی فرقه‌ای احادیث به ما امکان می‌دهد که در آن میان، مراحل مختلفی را مشاهده کنیم. بدین‌طریق که احادیث سنی (ابتدا در نظر مرجئه) و زیدی و دیگر مذاهب امامیه را از یکدیگر تفریق نماییم، این سه مقوله از یکدیگر کاملاً متمایزند. احادیث سنی، تقریباً به طور ناخودآگاه، حتّی پس از قرن سوم، خود را با جذب عناصر بیگانه همواره غنی می‌سازند. در صورتی که احادیث زیدی، و به‌خصوص احادیث امامیه، مجموعه‌هایشان را در همان نسل اولیه‌ی پیروانشان می‌بندند. این مجموعه‌ها «بسته»اند و از این رو، برای احادیث مشترکشان، یک حد انتهایی به دست می‌دهند و برای برخی از احادیث خاصه‌شان، یک حد ابتدایی. و ما در احادیث راجع به سلمان، آن را خواهیم دید.

در مورد مکتب عراقی کوفه ـ که در این‌جا بیش‌تر بدان توجه داریم و شامل کلیه‌ی محدثین زیدی و امامی می‌شود ـ با مقیاس ویژه‌ی فرقه‌نگاری (Hérésiographic) می‌توان باز هم از عصری که بدان رسیده‌ایم، عقب‌تر رفت و به دوره‌ی اولیه‌ی سیادت «بیوتات‌العرب» در «مصر»، این «جند» آشوب‌گر رسید (سال‌های ۱۴ ـ ۳۷هـ). چنان که با طبقه‌بندی روات، بر حسب قبایل و پیمان‌های قبیله‌ای ایشان (احلاف) ـ که اسلام بلافاصله نتوانست این چهارچوب‌ها را بشکند

و در آغاز، هنوز موالی در آن جای داشتند ـ ما توانسته‌ایم نقش بنی‌عبدالقیس را در شرح حال سلمان مشخص کنیم.

به عقیده‌ی ما، سیره‌ی سلمان دارای عناصر قدیمی‌ای است که با مطالعه‌ی فرق از طرفی، و بررسی پیمان‌های قبیله‌ای از طرف دیگر، می‌توان آن‌ها را از هم جدا کرد و تاریخ هر یک را تعیین نمود. و این بطلان نقد مبالغه‌آمیز هرورویتز (Horovitz) را آشکار می‌سازد و به اثبات تاریخی بودن شخصیت سلمان، کمک می‌کند.

۱

خلاصه‌ی شرح حال سلمان

بر اساس روایات و اقوال قدما

و بیان و بررسی نظریه‌ی انتقادی هرورویتز

روایات مشترک شیعه و سنی، سلمان فارسی را کبار صحابه‌ی پیغمبر می‌شمارند که دارای مقامی استثنایی بوده است. وی، یکی از سه تن غیرعربی است که برای اوّلین بار به اسلام گرویدند (سابقون): سلمان فارسی، صهیب یونانی، و بلال حبشی. و چهره‌ی این «عجمی»، از خلال روایات، دارای خطوط کاملاً مشخصی است.

در ایران متولد شد و هنوز کاملاً جوان بود که گرایش شدید وی به زهد، او را به مسیحیت کشاند. از خواجه‌ای به خواجه‌ای، و از شهری به شهری، خود را به دامن غربت و بردگی می‌افکند. نه تنها برای آن که راه زندگی استوارتری بیابد و توحید خالصی از آن‌گونه که دیگر اهل حنیف[1] می‌جویند، بجوید؛ بل‌که به این امید که به فرستاده‌ای از جانب خدا، که برایش وصف شده بود، بپیوندد تا آن که گمشده‌اش را در محمّد می‌یابد و به حلقه‌ی خواص او در می‌آید و در جنگ خندق، طرف مشورت وی واقع می‌شود و پس از مرگ پیامبر، دوست وفادار خاندانش، یعنی آل‌علی باقی می‌ماند و از حقوق مشروع و پامال شده‌ی آنان دفاع می‌کند و بالأخره در بین‌النهرین، در مدائن، وفات می‌یابد.

در اوّلین نظر، مدارک مربوط به حیات وی با یکدیگر نامتناجس می‌نماید. ابتدا یک روایت مفصل و متصل، که در آن شرح حال خود را نقل می‌کند و خبری درباره‌ی ورودش به اسلام می‌دهد و از آن پس برای تمام مدت باقی‌مانده‌ی حیاتش، جز علائم پراکنده و ناچیزی که بر محور دو مسأله‌ی اساسی دور می‌زند، نمی‌یابیم: یکی پیوند نزدیکش با خاندان پیامبر (حدیث منا أهل البیت) و دیگری دفاع سیاسی‌اش از حقانیت علی (گفته‌ی «کردید و نکردید»).

---

[1] مقدسی او را در عدد حنفاء می‌شمارد: «البدء»، ج۵، ص۱۲۷.

اگر از نزدیک‌تر نگاه کنیم، مشکلات دیگری نیز پدیدار می‌گردید که قبلاً بسیاری از مؤلفین مسلمان و به‌خصوص شیعه، آن را نشان داده‌اند و کوشیده‌اند تا با یک روش زیاده از حد تلفیقی، راه حلی برای آن بیابند.

از طرف دیگر، کلمان هوار (Clement Huart) در ۱۹۰۹ ـ ۱۹۱۳، سه روایت مختلف را از «خبر سلمان» منتشر می‌سازد و نتیجه می‌گیرد که از نظر تاریخی اصالت ندارد. ولی حضور سلمان را در جنگ خندق، تأیید می‌کند.

در ۱۹۲۲، هرورویتز، در رساله‌ی موجز و فشرده و بسیار تندی، کوشید تا نشان دهد که سیره‌ی سلمان، خرافه‌ای بوده که از بحث اشتقاقی مربوط به کلمه‌ی «خندق» زاییده شده است و در این موضوع، از نظریه‌ی ماکس مولر (Max Mueller)، که ریشه‌ی خرافه را در یک نوع «بیماری زبان[1]» می‌جوید، پیروی کرد.

به نظر وی، در آغاز تنها یک نامه ساده، «سلمان»، در فهرست‌های غیر دقیقی یافت می‌شده است که مدافعین اسلام می‌کوشیده‌اند تا از اسامی «شهود اهل کتاب»، یهودیان و مسیحیانی که در آغاز کار به رسالت پیغمبر ایمان آورده‌اند، تنظیم کنند. این نام، که به طور مبهمی به یک ایرانی نسبت داده شده است، برای آراستن داستان جنگ خندق، به کار رفت. کلمه‌ی «خندق»، از از زمان غدیم معرب شده، ولی از اصل ایرانی آمده است و یک کار استراتژیکی را که فکر می‌کنند ریشه‌ی ایرانی داشته است، بیان می‌کند؛ این فکر را القا کرد که از این سلمان «فارسی»، که از او هیچ‌چیز نمی‌شناختند، یک مهندس ایرانی، یک مزدکی مسلمان شده و مشاور خاص محمّد بسازند و بدین‌طریق زمینه را برایش مهیا کردند تا نامش در فهرست شیعی اوّلین مدافعان آل‌علی ثبت گردد. بر اساس این فرضیه، هورورویتز، سایر تفاصیل مربوط به حیات سلمان را نیز زاییده‌ی همین خرافه‌ی اشتقاقی می‌داند: اگر نام وی در میان کسانی که در پیمان برادری (بین مهاجرین و انصار) شرکت کردند یاد شده است، برای تثبیت صحابی بودن وی است. اگر نامش را جزء مجاهدین عراق در قادسیه، مدائن، کوفه، و بلنجر آورده‌اند، از آن روست که ایرانی بوده است.

و امّا راجع به خصوصیت ادعایی‌اش با اهل بیت پیغمبر، و این که مقدار حقوقی که در زمان عمر از بیت‌المال برایش مقرر کرده بودند، به عضویت وی در خاندان رسول گواهی می‌دهد و این که به نفع علی در سال یازدهم هجری مداخله کرده است، همه اضافات شیعی بر همان صورت اشتقاقی اوّلیه است. در این شرح حال، هیچ‌چیز جز نام «سلمان» قابل اعتماد نیست. از طرف دیگر،

---

[1] Maladie du langage

این نام نیز عربی است و یک اسم معروفی[1] است. ابتدا برای سلمان یک کنیه[2] (بی آن که فکر کند که یک مولی شاید حق داشتن کنیه نداشته باشد)، و سپس مدتی بعد یک اسم فارسی که سابقه داشته است، اختراع کرده‌اند. این قوه‌ی خیال ایرانیان مسلمان شده است که باید مسؤول سر هم کردن این تفاصیل دانسته شود.

ابتدا برخی از ایراداتی را که به طور کلی بر این نقد تاریخی اسمی داریم، در این‌جا می‌آوریم:

۱. تفسیر خرافی و به تعبیر به‌تر، غنوصی از یک شخصیت، یک شبح متأخر غیر واقعی را به یک واقعه‌ی عینی انسانی بدل نمی‌کند. این تفسیر، یک نیاز اجتماعی را به یک تشریح کلی و یک عکس‌العملی را که اکثر اوقات تقریباً فوری و معاصر با واقعه‌ی انسانی است که آن را برانگیخته است، بیان می‌کند. توجیه غیر عادی‌ای که این تفسیر خرافی از آن واقع می‌کند، طبعاً نه باطل است و نه غیر قابل قبول.

۲. خرافه‌ای که بر اساس استقاق استوار باشد، در یک تمدن، جز در مرحله‌ی مشخصی از تکامل نحوی زبان به وجود نمی‌آید و چنین به نظر می‌رسد که چه‌گونگی شخصیت سلمان، قبل از این مرحله، در «اسلام عرب» شکل گرفته است.

۳. درست است که سیره‌ی سلمان، به‌خصوص به علت دلبستگی شدیدی که مسلمانان ایرانی به وی داشته‌اند، رشد کرده و محفوظ مانده است، ولی در چهارچوب خاص عربی است که این سیره، ابتدا در کوفه تکوین یافته و مشخص گشته است. و چون یاد این مولای ایرانی پیغمبر در خاطره‌ها باقی بود، سیره‌ی وی خود را رفته‌رفته در تمایلات ملی ایرانی جای‌گیر ساخته است. بنابراین، به علت انگیزه‌ی ناخودآگاه انتقام نژادی در میان ایرانیان مسلمان شده نیست که چه‌گونگی شخصیت (تیپ) سلمان به وجود آمده است.

اکنون به جزئیات بپردازیم:

نقد هوروویتز، به علتی، نتوانسته است تباین ذاتی‌ای را که در پیوند «سلمان + فارسی» وجود دارد، متوجه شود: یک اسم عربی (با یک رنگ آرامی) چسبیده

[1] که گویا پیغمبر این نام را به وی داده است. «یوم سلمان» نزد اعراب جاهلی منقول است از «سلمان»، اسم چاهی از حمیر، میان کوفه و بصره (یاقوت، ج۳، ص۱۲۱). اسم سلمان به طوایفی یمنی از قبایل مراد و همدان، و قبیله‌ای در نجران اطلاق می‌شود. (همدانی، «وصف جزیرةالعرب» در همین ماده). «ابن‌سلمان»، شاعر یکی از ابناء «مستعمره‌نشینان ایرانی» در یمن بود. دست‌کم چهار تن از صحابه و سه تن از تابعین را به این نام ذکر کرده‌اند. مقایسه کنید با نام یکی از دیرهای مسیحی نزدیک دمشق.

[2] ابوعبدالله

به یک نسبت ایرانی. این غرابت به حدی آشکار است که ممکن نیست یک چنین ترکیبی در زمانی بدین قدمت، ساخته شده باشد. با این که دیگر «شـهود» (بـر نبوت پیغمبر)، چه از اهل کتاب و چه غیر از آن، از قبیل بحیـر اسـرجیوس[۱] و تمـیم داری و دیگران کـه روات در پیرامـون پیغمبـر جمـع کـرده‌انـد، اشـباحی مشـکوک و نایافتنی‌اند، ما لااقل دو سلسله‌ی محکم در دست داریم که چهره‌ی سلمان را در چهارچوب تاریخی «مشاجرات» بین اصحاب[۲]، نگهداری می‌کند: یکی قـدمت زیـاد مناقضات بین مذاهب شیعی در کوفه، راجـع بـه نقـش مـذهبی وی نـزد پیغمبـر و علی؛ و دیگر کوششی که شده اسـت تـا شخصـیت او را بـه دو سـلمان تفکیـک کنند[۳] (آنچه بخاری بـا آن موافـق، ولـی ابـن‌هبّـان مخـالف اسـت): یکـی سـلمان «جهنی اصفهانی) که با محیطهای شیعی در مکتب کوفه و مدائن در تماس بوده اسـت. بـرای یـادآوی موضـوع مطالبـاتی را کـه از آغـاز قـرن سـوم هجـری، اعقـاب ادعایی برادر[۴]، یا دختران[۵] سـلمان اظهار می‌کردند و نیز قدمت زیارات را بر سر قبر وی در مدائن بر آن دو افزود. ولی در عین حال، چنان که کمی بعد برخورد خواهیم کرد، نقد هوروویتز، در بسیاری از جزئیات قاطع به نظر می‌رسد.

ایوانف، که شـناخت «امالکتاب» را ـ که افسانه‌ی غنوصی سلمان در آن جـای بسیار مهمی را اشغال کرده است ـ بدو مدیونیم، فرضـیه‌ی هـورووبتز را (بـه طـور مسـتقل و بـدون تـأثر از آن) در مـورد رنـگ ایرانـی داشــتن ایـن سـیره، بـه شـکل قابل‌قبول‌تر و متنوع‌تری از سر گرفته است. در این فرض، سخن از این نیست کـه موضوع از اصل ساختگی است. بل‌که سخن از تعدیلات است. آن هم نه تعدیلات

---

[1] F. Nau, ao. Muséon, XLIII (1930), 237 - 240.

[2] رک. عکبری. در کتاب من بـه نـام: Recueil, 1929, P220, 1,12؛ یـا آنجـا کـه بـه تبـع از قـرآن (۴ـ۶۸) باید شجر قرائت کرد نه سخر. مطابقه کنیـد بـا ابـن‌تیمیـه، «منهـاج اهـل السـنة»، ج۳، ص۱۹.

[3] یوسـف مـزی، «تهـذیب الکمـال»، ص۱۲۹؛ ابـن‌حجـر، «الاصـابة» در نمـره‌ی ۳۷۷۹؛ خزرجـی، «الخلاصة»، در همین ماده.

[4] مابنذاذ، رئیس قبیله‌ی بنی‌فروخ، (ابونعیم، «ذکر اخبار اصـفهان، چـاپ Dedering، ص۴). و در عهد مأمون، فرزند پشت چهارمش، سبط غسـان بن زاذان، سـند مجعـولی در معافیـت از خـراج نشان می‌داد (که رونوشتی از معاهده‌ی نجرانیه بـود: ابـونعیم، ۵۲، «نفـس»، ۴۴ ـ ۴۵) وی در ارژن، نزدیــک کــازرون مــی‌زیســت. (رک. «فــارس‌نامــه‌ی ناصــری»، ج۲، ص۲۴۹، ۲۸۸، کــه ابواسحاق کازرونی صوفی (+۴۲۶) را اوّلین کسـی می‌شمارد کـه از ایـن خانـدان، کـه مزدکـی ماندند، بـه اسـلام گرویـده اسـت. درباره‌ی نسـبت معنـوی «مؤیـد سـلمانی»، رک: حمـدانی، JRAS، سال ۱۹۳۲، ص۱۲۹.

[5] دو دختر در مصر و یک دختر ـ که ازدواج کرده اسـت ـ در اصـفهان: بـه نقـل قطـن بـن ابـراهیم (+۲۶۱) که از طریق وهب، نبیره‌ی «پسر سلمان، عبدالله»، یـک عهدنامـه‌ی جعلـی مکاتبـه را نیز شناخت. (خطیب، ج۱، ص۱۷۰)

در سال ۵۳۰ هـ، واعظی از اسدآباد (ترجمه‌ی عربی: اسعدآباد) ادعا کرد کـه از صـلب سـلمان اسـت («نفس»، ۱۴۲). بـر اسـاس ایـن پنـدار کـه سـلمان بـا یـک کنیـز کنـدی (بقیـره، بـه نقـل ابن‌اسعد؛ یا صفوه، به نقل ششـتری) ازدواج کرده بوده اسـت. ولی اخلار اوّلیه که قلندریـه بـه آن معتقدند، حاکی است که سلمان نه تنها مجـرّد مـرده، بـل‌کـه اصلاً قـوه‌ی جنسـی نداشـته اسـت. («نفس»، ۱۴۳)

نژادی، بل‌که مذهبی و منبعث از ریشه‌ی مانوی. باید توضیح بدهیم که ممکن نیست اختراع شخصیت سلمان را در کوفه، به تأثیر فرهنگ ایرانی نسبت داد. زیرا اسم کوچه‌های کوفه، تا قبل از سال ۱۳۲، هنگام فتح ارتش خراسانی عباسیان، هنوز ایرانی نشده بود. و دو شورش موالی در ۴۳ و ۶۷ هـ، در کوفه، در چهارچوب‌های خاص عربی محدود بود. (فراموش نکنیم که زبان فارسی در قرن سوم بود که به کوشش شعوبیه، در شکل ادبی احیا شد) ولی اسلام آوردن حمراء، نظامیان ایرانی (که قبلاً در حیره و یمن مستعرب شده بودند)، در سال‌های ۱۴ تا ۱۷، و توطنشان در کوفه و بصره (و شاید مدائن نیز) و تقویتشان به وسیله‌ی دورگه‌ها، هنگامی که بزرگ شدند، یعنی پسران اسرای ایرانی که در عین‌التمر و جلولاء گرفتار شده بودند (از سال ۱۲ تا ۱۷ هـ) یک محیط دو نژاده‌ای را به‌خصوص در کوفه به وجود آورد. در این شهر، با تماس با اسلام، که رشد می‌نمود و فکر توحید ابراهیمی را احیاء می‌کرد، همچون تماس مسیحیت نوظهور در بلاد جلیل (Galilée)، یک جوشش فکری پدیدار گشت که به نام غنوص نامیده می‌شود[۱]. غنوص در مسیحیت، از اصول سامری و یونانی سرچشمه می‌گیرد و در اسلام، از اصول مانوی، یعنی آرامی و ایرانی. در این دو جا (کوفه و جلیل)، این نهضت عبارت از کوششی نیست تا میان فلسفه‌ی علوم و علوم الهی (لاهوت) توافق عقلی به وجود آید. چه، این یک موضوع متأخری است. بل‌که عبارت است از پذیرش گرم ایمانی جدید و ماورایی، از طرف محیطی با فرهنگ کهن، که در پرتو اعتقاد تازه‌اش جهان محسوس را از پس منشور روشن اساطیر قدیمش می‌نگرد[۲].

در این‌جا مراد ما بیان تکوین این غنوص اسلامی نیست و نیز نه می‌خواهیم نقش اساسی تشیع را در این تکوین بنماییم و نه آن‌چه را که تسنن به طریق پنهانی، از تشیع به تدریج جذب کرده است ـ از عقل گرفته تا نور محمّدیه ـ توضیح دهیم. بل‌که همچون ایوانف، می‌خواهیم فقط در این موضوع، حقیقت را ثابت کنیم که اندکی چهره‌ی خرموزتا (Khurmuzta) (یزدان خیر در دین مانی) و انسان اصلی مانویان شرقی ـ در این محیط دو نژاده‌ی حمراء کوفه، که هم‌پیمانان (احلاف) عربشان، از تمیم و عبدالقیس، به آنان آموخته بودند که سلمان را چه‌گونه باید شنات و دوست داشت، بر صورت تاریخی سلمان پرتو افکنده است.

---

[1] بلوشه (Blochet) (RSO,2)، اصطلاح «غنوص» (Gnose) را برای اطلاق بر کلیه‌ی مذاهب مخفی ایرانی اسلامی پیشنهاد کرده است. ولی به‌تر است که معنی آن را محدودتر کنیم.

[2] در کوفه «دوسیثیوس»؛ این مبشر چه کسی بوده؟ می‌توان گفت رشید حجری بوده است. ولی ما درباره‌ی وی جز اندکی نمی‌دانیم و سلمان جز با یک استاد واحد و مقامی که به عنوان باب (نزد نصیریه) داشته است، با وی ارتباط نمی‌یابد. عناصر کاملاً ایرانی که در سیره‌ی سلمان داخل شده، متأخر است. عیاد شمسی (نوروز، مهرگان: نزد نصیریه) و روزهای خجسته و ناخجسته در ماه شمسی («نفس»، ۱۳۶۰)

۲

تحلیل «خبر سلمان»

راجع به ورودش به اسلام

«خبر سلمان»، در مقایسه با نظایر آن، که از دیگر صحابه رسیده، استثنائاً بسیار طولانی است. همچنین، قدیمی است. چه در حوالی سال‌های ۱۵۰ ـ ۱۵۷هـ، در هفت یا هشت روایت مختلف نشر یافته است:

روایت ابواسحاق سبیعی (متوفی به سال ۱۲۷هـ، که وی را با علامت اختصاری «آ» می‌خوانیم) و اسماعیل سدی (متوفی به سال ۱۲۷، با حرف «ب») و عبیدالمکتب (متوفی ۱۴۰هـ: «ج») و ابن‌اسحق (متوفی به سال ۱۵۰هـ: «د») و عبدالملک خثعمی (متوفی به سال ۱۸۰هـ: «هـ») و سیار العنزی (متوفی به سال ۱۹۹: «و») و علی بن مهزیار (متوفی به سال ۲۱۰: «ز»)[۱]:

سلمان، اصلش از ایران است. از خاندانی اصیل، جزء اساوره‌ی فارس[۲] (آ،ب) یا از دهاقین جی، به نزدیک اصفهان (ج،د،و). وی یا در رامهرمز متولد می‌شود[۳] (بنا به قول عوف اعرابی، متوفی به سال ۱۴۶هـ)، یا در ارژن، نزدیک کازرون، و بر دین مزدک[۴]، با نام ماهبه [ت.ع: مابه] بن‌بودخشان[۵] (Bûdkhashân) (به گفته‌ی ابن‌منده) یا روزبه بن مرزبان[۶]، تربیت می‌گردد. پس از یک سفر یا یک ملاقات و یا شکار، به مسیحیت می‌گرود (با یکی از امر: ب). در این اثناء، در یک کلیسا،

[1] ا. حافظ اصفهانی ورق ۷۵آ (روایات اصلی؟) و ابن‌سعد، ج۴، ق۱، ص۵۸ (به طور مفصل‌تری: ترجمه‌ی هوار، ق۱، ص۸ ـ ۱۰) ــ ب. طبری، «تفسیر قرآن»، ج۱، ص۲۴۴، ترجمه‌ی هوار، ق۲ [ترجمه‌ی عربی ۱] ص۵ ـ ۹ ــ ج. ابونعیم، ص۵۰، و مزی کتاب مزبور ــ د. خط، ج۱، ص۱۶۴ ـ ۱۶۹. اختلاف روایت با «نفس»، ص۱۲، ترجمه‌ی هوار ق۱، ص۳ ـ ۸. ــ هـ. به نقل تلعکبری در «نفس»، ص۲۴، و به روایت ابن‌منده در ابونعیم، ص۵۰، ۱د، و مزی، کتاب مزبور. ــ ز. اقتباساتی از آن در ابن‌بابویه، «غیبه»، ص۹۶ ـ ۹۹.

[2] از اساوره‌ی سابور (طبری، ج۱، ص۱۷۷۹)

[3] حافظ اصفهانی، «سیرالاسلاف»، نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۲۰۱۲، ورق ۱۷۵ب، ۷۷آ

[4] یا به طور اعجازآمیزی از آغاز تولد، یکتاپرست بوده است (Thorning، ص۸۶).

[5] مزی، همان مأخذ.

[6] به عقیده‌ی نصیریه و ابن‌بابویه، این نام را ذکر کرده است. («صباح‌الخیر»، «ماهبه» = «شهراً سعیداً»)

سرودی، یا در یک مغاره[1]، مواعظ راهبی را به جان می‌شنود و مصمم می‌شود که بر اساس زهد مسیحی (دیرانی) زندگی کند و از گوشتی که مزدکیان ذبح می‌کنند[2] (یا پس از شکنجه ذبح می‌شود. ز. [ترجمه‌ی عربی:ج]) و نیز از شراب امساک کند. سلمان هجرت می‌گزیند و از شهری به شهری می‌رود و در کنار شیوخ زهد، اقامت می‌کند. این شهریا یا یک شهر مجهول و حمص و بیت‌المقدس است (آ)، یا دمشق و موصل و نسبین و عموریه (د،هـ)، و یا انطاکیه و اسکندریه (ز). وی آخرین شهر را هنگامی ترک می‌کند که از نزدیکی ظهور پیغمبری «در سرزمین تیماء» آگاه می‌شود (آ).

راهنمایانش که از صحرانشینان بودند (اعراب:آ؛ به طور دقیق: اعراب بنی‌کلب: ب [ترجمه‌ی عربی: آ،د]) به وی خیانت می‌کنند و او را به بردگی می‌فروشند. یا اوّل‌بار در وادی‌القری، به یک یهودی (د) و یا پس از آن در یثرب، قبل یا بعد از سال یکم هجری، به یک یهودی از قبیله‌ی بنی‌قریظه (عثمان بن اشهل[3]) یا به زنی (پس از یهودی اخیر) از قبیله‌ی جهینه (ب) یا سلیم (ز [ترجمه‌ی عربی: ج]) یا از انصار (خالصه، دختر یکی از احلاف بنی‌نجار)، که سلمان به نگهبانی تاکستانش می‌پردازد[4]. چون سخنانی درباره‌ی محمّد می‌شنود، به جست‌وجویش میورود، یا به مکه، به راهنمایی پیرزنی اصفهانی[5]، یا به قباء (نزدیک مدینه). وی در محمّد، سه علامت مشخص که به دنبالش می‌گشت، باز می‌شناسد: عدم قبول صدقه برای شخص خودش (صدقاتی را که برای غذای جماعت نذر شده بود، به غذای شخصی‌اش اختصاص منی‌داد)، قبول هدایای کاملاً اختصاصی برای غذای شخصی‌اش (هدایا) و وجود مهر نبوت ـ غده‌ای گوشتی بر استخوان شانه‌ی راست، و این روایت با «مکاتبه» پایان می‌یابد:

سلمان از بردگی به بهای ۳۶۰ نهال نخل، و چهل اوقیه طلا بازخریده شد و برای پرداخت این فدیه، همکیشان جدیدش با یکدیگر شرکت کردند (سعد بن عباده، ۶۰ نهال داده بود.)

در مقایسه‌ی هفت روایت این خبر، می‌بینیم که با حفظ چهارچوب کلی آن، تعدیلات خفیف و بسیار ماهرانه‌ای می‌تواند در مواردی، اهمیت و دامنه‌ی برخی

---

[1] در این‌جا کلمه‌ی «فارقلیط: Paraclet» را نمی‌آورد. این یک تلفظ قدیمی است از این اسم که قابل ضبط است. و صدقه‌خوری مخفیانه‌ی اوّلین استادش، ما را به یاد تورمدا (Turmeda) می‌اندازد.

[2] هوار از این داستان به شگفت می‌آید و فراموش می‌کند که این قاعده را اسلام وضع کرده است. بول (Buhl)، هنگام ورودش به بحرین، آن را یادآوری می‌کند. (ابویوسف، «خراج»، ترجمه‌ی فنیان (Fagnan)، ص۱۹۸ ـ ۲۰۰، ابن‌سعد، ج۱، ق۲، ص۱۹، س۸)

[3] ابونعیم، ص۵۲.

[4] کازرونی (+۷۵۸، در «المنتقی»: «نفس»، ۲۳).

[5] ابونعیم، ص۷۶.

از قضایای فرعی داستان را تغییر دهد. شمارش شیوخ سلمان در زهد، (از سه تن تا ده تن) برای این قصد شده است که گاهی این شماره به مثابه‌ی یک ترتیب تصاعدی باشد که سلمان را در تماس مستقیم، چه با وصی مسیح، چه با خود مسیح (که یک بار در مدینه بر او تجلی کرد) قرار دهد، و گاهی برای پر کردن خلائی است که (از ۲۵۰ تا ۵۰۰ سال) از مسیح تا محمّد به وجود آمده است. و بدین طریق، از سلمان، یک پیرمرد معاصر، هر دو ساخته می‌شود. پیش‌کش آوردن غذایی برای محمّد، به وسیله‌ی یک برده[۱] (رقیق، یا قنی) خبر معتبری است. این طعام یا از فروش شاخه‌های انباشته شده است، یا از دهمه‌های صرفه‌جویی شده، یا خرماهای رسیده‌ی چیده شده. مسأله‌ی آمرزش روح آخرین شیخ سلمان را در زهد سدی و ختعمی، با با قاطعیت تأیید کرده‌اند. (ب،هـ) و سبیعی با همان قاطعیت نفی کرده است. (آ)

تنها عنصر مشترکی که درست و دست‌نخورده، در تمام روایات مختلفه‌ی این خبر باقی می‌ماند (غیر از مهر نبوت)، همان تناقض میان «هدیه» و «صدقه» است و این، خود تناقضی است که از نظر قدمتش بسیار جالب می‌نماید. علاوه بر این، شاید این تناقض چیزی جز شکل اوّلیه‌ی اعتراضات زاهدانه‌ی ابوذر (غفاری) علیه عثمان نباشد. به هر حال، کلمه‌ی صدقه، که در زمان عثمان در دعاوی ایجاد شده‌ی میان آل‌علی[۲]، که بسیاری از شارحین شیعی را زیاد به زحمت افکنده است[۳]، بر «غیر منقول» دلالت می‌کرد، در این تناقض، از این معنی بی‌خبر است.

چه‌گونه سلمان، که عرب نبود، پس از آزادی از بردگی، توانست در میان این امت جوانی که در مدینه پدید آمده بود، جای گیرد؟ چون وی به وسیله‌ی عده‌ای آزاد شده بود، باید برده‌ی آزادشده‌ی همه‌ی کسانی باشد که در بازخرید وی سهیم بودند. با این حال، کمی بعد اعلام می‌شود که وی آزادشده‌ی شخص[۴] پیغمبر است. برای حل این مشکل، او را در مراسم پیمان برادری (مؤاخاة) ـ که در

---

[1] «نفس»، ۱۷، ۲۲.

[2] هدیه (مخصوصاً فیء)، آبرومندانه است و صدقه، سبک و پست. سپس کلمه‌ی «صدقه»، معنی نجیبانه‌ی «سرمایه‌ی غیر منقول خانوادگی» را به خود گرفت. صدقه‌ی مشترک آل‌علی در سال ۹۰هـ (ابن‌عساکر، ج۵، ص۴۶۰)، و نیز در ۱۱۳هـ (طبری در وقایع سال ۱۲۱. رک. کشی ص۱۸۸، لامانس: «فاطمه»، ص۱۰۰، پاورقی ۴، و ص۱۱۱، پاورقی ۱) یک سلسله قضایا و منازعات را پدید آورد. غی از موضوع فدک، درآمد آل‌علی از قرن دوم [ترجمه‌ی عربی: قرن سوم] از چهار جا تأمین می‌شد: هفت حیطان (بوستان) در مدینه (وقف اهلی)، چهار اقطاع (یاقوت، ج۲، ص۹۰۶، ج۴، ص۱۰۳۹)، حقوق (عطاء)، رسمی (از بیت‌المال)، و هبه‌ها که به وسیله‌ی صیارفه اداره می‌شد (در این مورد من مشغول تهیه‌ی بحثی هستم).

[3] کلینی، «کافی»، ۱۴۹ ـ ۱۵۰؛ «نفس»، ۱۰ ـ ۱۱؛ رک. همچنین به کتانی، ج۵، ص۲۸۹؛ ابن‌طاووس، «طرائف»، ۷۹؛ «قرآن» سوره‌ی ۳۶، آیه‌ی ۳۰.

[4] درباره‌ی «ولا»، رک. لامانس: «معاویه» (Moawia) ج۱، ص۲۵۶ ـ ۲۵۷؛ «استیعاب»، ج۲، ص۴۳۷.

مدینه، پیش از جنگ بدر، میان هر یک از مهاجرین یا انصار بسته می‌شد ـ شرکت دادند.

سلمان «برادر» چه کسی شد؟

۱. برادر ابوالدرداء عویمر، که یک انصاری خالص بود[1]، یا برادر حذیفه، مهاجر همپیمان انصار، که خود را در عداد انصار به حساب آورده بود[2]. در هر حال، سلمان جزء مهاجرین شمرده شده بود و بنابراین، پیغمبر را باید در مکه، قبل از سال یکم شناخته باشد. منتها باید گفت که کلمه‌ی «مهاجر» در این‌جا، برای این اعجمی، معنی‌ای را که در جنوب عربستان داشته، فاقد بوده است. چه، مهاجر یعنی «کسی که خود را شهری می‌کند.» (این‌جا هجر = مدینه. من جرأت نمی‌کنم به کلمه‌ی سریانی مهجر، متخذه از اسلام[3]، فکر کنم.)

۲. برادر یک مهاجر: ابوذر غفاری[4]؛ یا مقداد، همپیمان بنی‌زهره[5]. بنابراین، سلمان در مدینه جزء قبیله‌ای که در آن‌جا برده بود (قبیله‌ی جهنیه) طبقه‌بندی شده است.

این اختلاف، بر خلاف آنچه هوروویتز از آن دفاع کرده است، این ضرورت را پیش نمی‌آورد که سلمان در مراسم مؤاخاة شرکت نکرده باشد. زهری، که هوروویتز در این‌جا از او پیروی می‌کند، مأمور مزدور بنی‌امیه بوده است و می‌کوشیده تا ارزش «شاهدی» را که از جانب شیعیان انقلابی ستایش می‌شده است، تباه سازد و از این رو، تاریخ گرویدن سلمان را به اسلام، تا پس از جنگ بدر، جلو آورده و زمان آزادی‌اش را کش داده است تا وی را مستقیماً در عداد جماعتی وارد کند که در سال پنجم هجری، به دست پیغمبر آزاد شده‌اند.

حدیث «سلمان منّا أهل البیت»

مسأله‌ی خصوصیت سلمان در طول حیات خود با پیغمبر و خاندانش، گذشته از داستان‌های کوچک بی‌اهمیت، بر حدیث «سلمان منّا أهل البیت[6]» استوار است و محدثین اهل سنت، آن را از زبان پیغمبر، در سال پنجم هجری، هنگام جنگ خندق نقل کرده‌اند: پیغمبر مرافعه‌ای را که بر سر سلمان، میان انصار و

[1] اعتقاد اهل سنت (بخاری)؛ ابن‌سعد، ج۴، ق۱، ص۶۰.

[2] ابن‌عینیه (ابن‌سعد، ج۴، ق۱، ص۶۰)

[3] معنی لغوی آن، «پسر هاجر شد» است. ف. ناو، «عرب مسیحی»، سال ۱۹۳۳، ص۱۲۹.

[4] عقیده‌ی کلینی و طبق نوشته‌های باقری.

[5] عقیده‌ی غلاة و اسماعیلیه («نفس»، ۸۶).

[6] اهل‌البیت در قرآن: ۳۲ ـ ۳۳ = حرم پیغمبر (لامانس، «فاطمه»، ص۹۹)؛ ولی در تصلبه: آل = اهل = «ذریه»؛ و راجع به صدقه، که از آن‌جا زندگی می‌کردند: اهل پیغمبر = قریب صد نفر: حرم و خدمتگزاران به طور قطع، و همچنین برخی از خویشان و بندگان آزاد شده.

مهاجرین درگرفته بود، بدین صورت، با الحاق وی به موالی شخصی‌اش رفـع کـرد. (بنابراین، معلوم می‌شود که تا آن هنگام، هنوز مولای وی نبوده است.)

این حدیث، بر یک روایت واحد از یک راوی مدنی، کثیر بن عبدالله بن عمرو بـن عوف الیشکری (+۸۰) استوار است. ابن‌هشام و واقدی، آن را ضعیف («و یقال») تلقی کرده‌اند[۱]. مناسبتی که ابن‌کثیر برای این حدیث نقل می‌کند، کـافی نیسـت و یک مستمسک خیال‌بافی است برای کوچک کردن مفهوم این سخن مشهور.

در حقیقت، اگر زحمت جمـع‌آوری قـدیم‌تـرین نقـل‌هـا را در ایـن مـورد بـه خـود بدهیم، می‌بینیم که این سخن، از یک عبارت طولانی‌تری که «شـمایل» سـلمان را در چهار جمله خلاصه می‌کند، گرفته شـده اسـت و ایـن عبـارت ممکـن نیسـت، مگر این که پس از مرگ سلمان بیان شده باشـد و بر زبان یکـی از ائمـه، علـی یـا باقر، آمده باشـد و آن، این اسـت:

(A) سلمان «امرؤمنا و إلینا أهل البیت؛ (B) و من لکم بمثل لقمان الحکیم (به ندرت به جای این، ('B) می‌آید: و کان بحراة لاینزف و لایـدرک مـا عنـده؛ (C) علـم العلم الأوّل و العلم الأخر (در برخی روایت: أدرک علم الأوّلین و الأخرین؛ گاهی بـه جای آن، ('C) می‌آید: أدرک علم الأوّل و الآخر؛ یـا ("C): قـرأ الکتـاب الأوّة و الکتـاب الآخر)؛ (D) و الجنة تشتاق إلیه کل یوم خمس مرّات[۲].

حدیث «سلمان منا...» در این‌جا، تمام معنی و قـدرتش را داراسـت: مسـأله، عبـارت اسـت از یـک نـوع تمجیـدی از آن‌چـه سـلمان کـرده اسـت، بـه طریـق فرزند پذیری (تبنی)؛ نه قبیله‌ای، بل‌که فردی، یا به عبـارت بـه‌تـر، بـا اعطـای یـک منصب و عنوانی. و مقصود از آن‌چه که سلمان انجام داده است، عبـارت اسـت از نوشته‌هایی از او درباره‌ی توجیهات مذهبی، یا پیش‌گویی‌هایی که به او منسـوب است و یا آن‌چه راجع به تفسیر شفاهاً گفته اسـت. ایـن حـدیق را بـا ایـن صـورت پیچیده‌اش (نباید گمان بریم که ساده‌ترین صورت یک عبارت، حتماً قدیم‌ترین شکل آن است)، نـزد هـاق بـن مـزاحم هلالـی (+۵ هــ: A + C + B)[۳] و ابـوحرب، پسـر قاضـی ابوالاسـود دؤلـی (بـه همـین انـدازه) و هـمچنـین نـزد ابـن‌جـریج (+۱۵۰ و ابـوالبختری: A + C + B)[٤] مـی‌یـابیم. عـلاوه بـر آن، شـیعیان: از معتـدلین، زراره (+۱۴۸: A + B' + C) و بـه صـورت مشـروح نـزد خثعمـی (+۱۸۰) و حریـز ('C) و ابـراهیم ثقفـی (+۲۸۳، چنـان‌کـه در کتـاب «الغـارات» آمـده اسـت: A + B)؛ و از

---

[1] ابن‌هشام، به نقل سهیلی، ج۲، ص۱۹۱. «نفس»، ۳۶.

[2] در این‌جا (D) را اضافه می‌کنیم که جز در «سیاحت‌نامه»ی اولیا شلبی دیده نمی‌شـود. (بـه نقـل تورننـگ Thorning، ص۸۷). زیرا C + A + D [ت.ع: D + C + A] = مـتن کلاسـیک اصـول تعلیماتی اصناف است.

[3] دهاق آن را از نزال بن صبره‌ی هلالی نقل می‌کند. (مزی، کتاب مزبور: قبل از ابوحرب)

[4] ابن‌سعد، ج۴، ق۱، ص۶۱؛ حافظ اصفهانی، ۱۷۷.

افراطیون: مفضل (+۱۷۰، 'C' + B) و برقی (+۲۱۰، "A + B' + B). اینان همه اظهار داشته‌اند که آن را از اصبغ (C' + B + A) و حارث (B + C + A)[1] نقل کرده‌اند.

در هر یک از اختلافاتی که در روایات این حدیث دیده می‌شود، دست غرضی در کار است که از یک عقیده‌ی مذهبی حکایت می‌کند. مثلاً: (C) «العلم الأوّل و الآخر» = گذشته + آینده ـ یا تنزیل + تأویل. ولی «علم الأوائل و الأواخر» = خطاهای قدیمه (اسرائیلی) و حکم محمّدیه. «علم الأوّل و الآخر» = علم محمّد و علی (معنی سینی) به عقیده‌ی حریز و مفضل. ('B)، «بحر لاینفذ» را مفضل به پیروی از قرآن، ۳۱ ـ ۲۶ (سوره‌ی لقمان)، چنین تفسیر کرده که مقصود این است که سلمان، به جای آن که یکی از نقباء سبعه باشد، حاکم بر آنان است. و بتبع، مفید ('B" + A + B). برقی در آخر جایی که به لقمان اشاره می‌شود، شرحی می‌گنجاند که احتمالاً ممکن است خطّابی باشد. ("B: «سلسل یمنح الحکمة و یؤتی البرهان)[2].

یک چنین ازدیاد و تکثر خاصی که از آغاز قرن دوم هجری در این باره پدیدار می‌شود، نشان می‌دهد که این عبارت کامل، ممکن نیست که از سال‌های ۵۱ ـ ۶۰ هجری، متأخر باشد.

اگر قبول کنیم که سلمان، به عنوان مولی، در عداد «اهل البیت» بوده است، چون گفته می‌شود که نام وی را همراه نام آنان در «دیوان العطاء» زمان عمر خوانده‌اند و مسلم شده که حقوقش از ۴۰۰۰ تا ۶۰۰۰ درهم[3] بوده است، و این رقمی استثنائی خواهد بود. چه، سلمان در بدر حضور نداشته است و بنابراین هوروویتز، در طرد این شبه دلیل، محق است. ولی کتب فرق به طریق جداگانه‌ای ادعای بسیار شگفتی را به ما می‌نمایانند: از سال ۱۲۸هـ، جمله‌ی «أنت منّا أهل البیت»، که فرزندخواندگی سلمان را به دلیل این که مدعی خلافت عباسی، ابراهیم، آن را رسماً به کار برد تا ابومسلم معروف را (که از ۱۲۴هـ مولای او بود) برتر از همه‌ی درجات عمالش قرار دهد و کلیه‌ی اختیارات شخص خود را به وی تفویض کند[4]، به این منظور که ابومسلم به نام شخص وی، شورش خلافت‌طلبی را روز فطر (فطر = نطق = انقضاء سکوت و سر نزد اهل سر و حقیقت) در خراسان برپا سازد. همین تفویض بود که به ابومسلم بعداً اجازه داد که نقش

---

[1] کشی، ۸ ـ ۱۱: «نفس»، ۲۴، ۵۲ (رک. استراباذی، ۹۴ ـ ۹۵) ۵۰ ـ ۵۱ ـ ۵۲ ـ ۵۳.

[2] عبارتی که در این‌جا پیغمبر گفته است: «نفس»، ۵۰ ـ ۵۱، ۳۰ «سلسل = جعفر الماء».

[3] به گفته‌ی حسن بصری (کذا!) از طریق هشام بن حسان (ابن‌سعد، ج۴، ص۶۲).

[4] طبری، ج۲، ص۱۹۳۹ (مقایسه کنید با ص۱۹۱۶ و وقایع سال ۱۲۹هـ.) مقریزی، «النزاع»، ص.د. رک. کشی، ۱۳۶؛ قاضی نعمان، «الدعائم»، ج۲، ص۲۱۰، و WZKM، ج۴، ص۲۲۶، س۵.

«سین[۱]» را مطالبه کند؛ نه به طور دقیق، امامت را. و این نقش عالی، یعنی نقش سین، نقش نقیب موحی‌الیه است که در ۱۳۷هـ در کوفه، ابوالخطاب که در آغاز «مولی بنی‌هاشم[۲]» لقب داشت، آن را ادعا کرد و گفت که امام جعفر این امر را درباره‌ی او، با ایراد فرمول اعطایی دیگری، کاملاً غنوصی، که پیغمبر آن را برای سلمان[۳] به کار برده، به رسمیت شناخته است. خطّابیه، این فکر را که آل‌علی به این دلیل که از نسل اویند، امامت برای آنان از قبل مقدر است، منکر بودند و اظهار می‌کردند که تنها انتخاب الهی به وسیله‌ی تبنی روحانی معتبر است و از این رو سلمان را نه به لقب «محمّدی»، بل‌که به لقب «ابن‌الإسلام[۴]» و جانشینش ابوالخطاب با به لقب «ابواسماعیل[۵]» می‌خواندند. بی آن که بخواهیم نظریه‌ی احمد آغو اوغلی را اتخاذ کنیم که می‌گوید سلمان با شرکت برخی از ایرانیان مسلمان شده، جمعیتی بر ضد اهل سنت تشکیل داده است ـ نظریه‌ای که کاملاً قرینه‌ی نظریه‌ی سیف است (که فریدلندر (Freidlander) و احمد امین آن را قبول کرده‌اند) درباره‌ی توطئه‌ی ضد اهل سنت که به دست ابن‌سبا، یکی از یهودیان یمن چیده شده بود ـ باید اذعان کنیم که از اواخر قرن اوّل، عبارت تبنی سلمان[٦]: (سلمان منا اهل البیت) پیش توطئه‌گران شیعی، دارای یک ارزش مذهبی بود که شرکت سلمان را در وحی بر پیغمبر بیان می‌کرد. و این عبارت، تا امروز ارزش خود را در فراماسونری اسماعیلیه، و همچنین در میان اصناف حرف، همچنان حفظ کرده است و میان پیغمبر و سلمان، در وقت نزول قرآن، پیوند نزدیکی برقرار می‌سازد.

کردید و نکردید

این، عبارتی است که احادیث زیدیه، و نیز احادیث امامیه و اسماعیلیه، به سلمان نسبت می‌دهند و بنابراین، قبل از سال‌های ۱۱۳ تا ۱۲۱هـ نشر یافته است. سلمان، در تأسف از انتخابات عجولانه‌ی ابوبکر در سقیفه، با یک نوع محافظه‌کاری و توداری خاص زیدی، در برابر شهود، به فاری گفته است: «کردید و نکردید.» و این عبارت بسیار غامضی است. آیا ترکیب صلی این عبارت به فارسی

---

[1] نگاه کنید به همین کتاب، فصل ۴، نقش «سین» (اینجا کلیک کنید.)

[2] ذهبی، ج۳، ص۶۴، س۶ و ۷، و آخر صفحه.

[3] نگاه کنید به ضمیمه‌ی ۱. (اینجا کلیک کنید.)

[4] نوبختی، «فرق الشیعه»، ۳۹؛ ابن‌منده (به نقل مزی). «نفس»، ۳۳. (جبرئیل به وی گفت «أنت منا») رک. قرآن، ۵ ـ ۲۱.

[5] رک. چند صفحه بعد، پاورقی «ولاء». در این‌جا مقصود از «ابو» پدر امام هفتم، اسماعیل بن جعفر است. (فضل [ت.عربی: مقداد] به نقل کشی، ۲۰۸) برعکس، خواهیم دید که ابن‌القداح به وسیله‌ی ابن‌اسماعیل تبنی می‌شود.

[6] بعد از آن، ابن‌عربی این فرمول را تفسیری کرده است مبتنی بر تقدیر این امر از جانب خدا («فتوحات»، فصل ۲۹، ج۱، ص۲۱۹): غفرت ذنوب سلمان مقدماً (گناهان سلمان از پیش بخشیده شده است.)

بوده است؟ به سختی می‌توان پذیرفت که سلمان، در سال ۱۱ هجری، آن هم در مدینه، برای آن که جمعی از اعراب به سخنش گوش کنند، به زبان مادری‌اش برگشته باشد. ولی به راحتی می‌توان دید که بیست سال پس از آن، حمراء، که به تشیع گرویده‌اند، این سخن را در بصره و کوفه به زبان ایرانی شایع کرده‌اند. در واقع، این سخن ابتدا با ترکیب قدیمش (ادبی یا عامیانه)، از زبان یکی از مردم بصره، ابوعمران عبدالملک بن حبیب ازدی جونی (+۱۲۸ ـ استاد ضبّعی شیعی +۱۷۸) بیان شده و مدائنی[1] (+۲۱۵ ـ در بلاذری) آن را بدین صورت نشر داده است: «کرداد و ناکرداد.» و تقریباً در همین زمان، در دو مأخذ زیدی، به عربی «اصبتم و أخطأتم» آمده و این نکته جالب است که در این دو مأخذ، انتخاب متباینی راه یافته است: حبیب بن ابی‌ثابت (+۱۱۹: به نقل ابن‌شبه +۲۶۲: أصبتم ذاالسن منکم و لکنکم أخطأتم أهل البیت نبیکم) و جریر بن مغیره (گمنام است. ولی محمّد بن قدامه‌ی جوهری +۲۳۷، در کتاب «سقیفه»اش او را ترجیح داده است.): أصبتم الخیرة و أخطأتم المعدن[2]. باید یادآور شدیم که این حبیب، روایاتی را از دو مرد از حمراء، یعنی ماهان و سفیان، برای سیف نقل کرده است.

سپس نزد امامیه می‌بینیم که شاید برای احتیاجی که در مجادلات زیدیه بدان داشته‌اند، آن را از زمان ابان بن تغلب (+۱۴۱) به صورت فارسی ادبی‌اش (مانند اسماعیلیه) «کردید و نکردید» (به عربی: فعلتم و لم تفعلوا = أسلمتم و ما أسلمتم) قبول دارند[3]. اینان معنی آن را با مهارت، بر وفق تأویلی (که سید مرتضی در «شافی» ثبت کرده است[4]) که به دو کتاب مشکوک بسیار قدیمی، یکی «خطبه»ی سلمان و دیگری «الکتاب»، منسوب به سلیم بن قیس[5] برمی‌گردد توجه می‌کنند و بدین طریق، صورت عربی کهنه‌ی (زیدی) این گفته را چنین توضیح می‌دهند که «أصبتم و أخطأتم» («ای أنکم اتبعتم مثل السوء، مثل بنی‌اسرئیل الذین ثاروا علی هارون[6] وحدتم عن المثل الأعلی، و هم أمر نبیکم بأن منعتم الأمانة من أهل بیته.»)

---

[1] بلاذری، «الأنساب»، خطی پاریس، شماره‌ی ۶۰۶۹، ورق ۳۸۷. ب. مقایسه کنید با «خرشاذ» به جای «خورشید» به نقل رتر (Ritter) در ضمیمه‌ی چاپی که از «فرق الشیعه»ی نوبختی کرده است. ص۹، س۱۰ (پل کروس P.Kraus) و ضبط دوگانه‌ی راوندی و ریوندی.

[2] ابن‌سعد، ج۶، ص۲۲۳. حدید، ج۱، ص۱۳۲، س۹ از پایین. آن را مقایسه کنید با ص۱۳۱، س۳ همان کتاب؛ ج۲، ص۱۷، اوج۴، ص۲۲۵ از پایین.

[3] طبری، «احتجاج»، ص۴۳. «نفس»، ص۱۴۹.

[4] طبرسی، همان کتاب، ص۴۴؛ «نفس»، ۱۴۹ ـ ۱۵۰.

[5] کشی، ص۱۴، س۱۵؛ «نفس»، ص۶۷؛ طبرسی، همان کتاب، ص۴۹ و ۶۲؛ مؤید آملی، «کشکول» («نفس»، ص۱۴۹)؛ شهاب‌الدین شاه اسماعیلی، چاپ ایوانف («الرساله»، ص۴۹).

[6] تطبیق سوره‌ی ۲۰ ـ آیه‌ی ۳۰ بر علی.

امّا شروح زیدی ـ که به قبول، بسیار نزدیک‌تر می‌نماید ـ چنین بیان می‌کنند: شرح جریر (بل‌که شرح جارودی): «اصبتم الخیرة (یک رئیسی) و اخطأتم المعدن (معدن مشروع حکم)» و شرح حبیب (بل‌که شرح بتری): «اصبتم ذالسن منکم و أخطأتم أهل بیت نبیکم.»

این عبارت، به آن شکل که زیدیه به کار برده‌اند، باید مقدم شمرده شود. چه، در آثار جونی و حبیب و مرتضی، به دنبال آن توجهی به «برکت» شده است که حقیقتاً جنبه‌ی قومی دارد: «لو ولیتموها علیاً لأکلتم من فوقکم و من تحت أقدامکم[۱]»

باید گفت که این عبارت[۲]، گرچه دلالت بر این ندارد که سلمان در سال ۱۱، با تراشیدن سر و کشیدن شمشیر (عقیده‌ی امامیه) علناً مخالفت کرده باشد ولی ـ بر خلاف گفته‌ی هوروویتز ـ نشانه‌ی آن است که یک قرن و نیم قبل از یعقوبی، روایات عراقی تأیید می‌کنند که سلمان، مسأله‌ی امامت به حق را هنگام انتخاب ابوبکر مطرح کرده است؛ شاید در یک انجمن بسیار کوچک. ولی سکوت منابع در این باره، دلیل نمی‌شود. زیرا معاصرین، همیشه از امور حکومت، جز از طریق بیانات رسمی و خدعه‌آمیز خبر ندارند و باید انتظار کشید تا پس از زوال رژیم سیاسی، اسراری که مطلعین پنهان داشته بودند، انتشار یابد و حقایق در پرتو آن، به روشنی آشکار گردد.

---

[1] طبرسی، «احتجاج»، ص۶۲.

[2] دو ساسی (de Sacy) («دروز»، ج۲، ص۱۴۳) و هوار (ترجمه‌ی «البدء» مقدسی، ج۵، ص۲۰۱) به صورت غلطی ضبط کرده‌اند. برخی از کلمات دیگر فارسی منسوب به سلمان، مانند بمیر (سبیعی)، خشاب (نهدی)، گرگ آمذ (ثابت)، که گویا از محیط‌های حمراء و دروز، که عبارت «کدیوا بکردیدا و حق میره بتریدا (میره ببردی)» را به سلمان منسوب می‌کنند آمده باشد و معنی این عبارت به عربی: «علمتم (کذا!» فعلمتم حتّی غلبتم صاحب الأمر و تشبهتم باولیائه و ادعیتهم ما لیس لکم بحق.» («رسالة التنزیه الی جماعة الموحدین») رک. بهاء عاملی: «کشکول» (در: «نفس»، ص۱۴۹)

۳

وفات سلمان در مدائن

فرضیات درباره‌ی

آمدنش به عراق، به عنوان هم‌پیمان بنی‌عبدالقیس

ابن‌عبدالبر (+۴۶۳)، از شعبی (+۱۰۳)، این خبر را نقل می‌کند: «توفی سلمان في عليّه (اصطلاح مکی برای غرفه) لأبی قرة الكندي بالمدائن[1]» این خبر با این خصوصیات دقیق، ممکن است صحیح باشد. ابوقره‌ی کندی ـ قاضی کوفه در سال ۱۷ هجری ـ به وسیله‌ی پسرش عمرو [نسخه‌ی عربی: ابن‌عمر] (که در سال ۸۳ هنوز زنده بوده است) یک سلسله اطلاعات درباره‌ی سلمان برای ما به جای گذاشته است. و این اطلاعات، مهم‌ترین مأخذ کندی (قبل از زادهان) را، که به روایت آل‌ابی‌قره موسوم است، تشکیل می‌دهد[2]. به هر حال، پس از توقف موقتی که در شکنجه و آزار شیعیان، بین سال‌های ۲۰۴ تا ۲۳۲ پدید آمد و به شیعیان اجازه داد که برای علی و حسین، قبوری برپا کنند، قبری در مدائن برای سلمان ساختند. ابن‌شیبة السدوسی، از زیدیه[3] (+۲۶۲)؛ و نیز مقدسی در قرن چهارم، این را ذکر کرده‌اند و خطیب [بغدادی] و یاقوت[4] به زیارت آن آمده‌اند. تا زمان حال، دو طایفه از زوار بدان‌جا می‌آیند: بعضی از اصناف حرف از اهل تسنن در بغداد (سلمانی‌ها، آرایش‌گران، حجامت‌گران و شکسته‌بندها) در مراسم سالیانه‌ی نیمه‌ی شعبان (از قرن هفتم) و در اوقات محتلف، شیعیان متفرقی در بازگشت از نجف و کربلا[5]. در قرن هفتم، هنوز مدائن به صورت دهکده‌ای بود که در آن کشاورزان مسکن داشتند و جز شیعیان حاد، در آن کسی نبود (و زنان مجاز

---

[1] «استیعاب» (در حاشیه‌ی «الاصابه»ی ابن‌حجر، ج۲، ص۶۱؛ رک. جاحظ، «البیان و التبیین»، ج۱، ص۱۱، س۱۳.

[2] ابن‌حنبل، ج۵، ص۲۴۳.

[3] خطیب، ج۱، ص۱۶۴، ۳۷۴؛ BGA، ج۷، ص۳۲۱.

[4] مقدسی، ۱۳۰؛ خطیب، ج۱، ص۱۶۳؛ یاقوت، ج۴، ص۴۴۷ [ت.عربی: ج۶]

[5] Herfeld - Sarre. سارو هرتسفلد: «سفر باستان‌شناسی در منطقه‌ی فرات و دجله»
Archäologische Reise in Euphrat und Tigrisgebiet.

نبودند که قبل از غروب خورشید بیرون آیند[۱]). در قرن چهارم نیز، که این شهر مرکز اسحاقیه، یکی از فرق غلات بود[۲]، همین وضع را داشت. بل‌که قبل از آن، در قرن دوم نیز چنین بوده است. چه، نوبختی می‌گوید: «مردم مدائن، همه از غلات شیعه‌اند.» این مطلب راوی هنگام سخن از ایجاد فرقه‌ی حارثیه در میان آنان[۳] (قبل از ۱۲۷هـ) که احادیثی راجع به سلمان داشته‌اند، می‌گوید[٤].

باز هم بیش‌تر به عقب برگردیم، می‌بینیم که ساباط، از توابع غربی شهر مدائن، پس از سال ۳۷هـ، تبعیدگاه و پناه‌گاه یکی از غلاة، عبدالله بن وهب همدانی[٥] (= ابن‌سبای معروف) بود. این‌ها همه، وجود جاذبه‌ی قبری را که قبلاً وجود داشته و زیارت می‌شده است، زودتر به ذهن می‌آورد تا این فرض را که این موارد، زمینه را برای ظهور ساختگی قبر او در این مکان فراهم کرده باشد.

امّا «مشاهد» دیگر در دامغان، قهاب (شمال شرقی اصفهان)، سدود، و بیت‌المقدس، ساختگی است و در قرن ششم پدید آمده است[٦].

تاریخ وفات سلمان معلوم نیست. «در پایان خلافت عمر» یا «در خلافت عثمان» (واقدی، ابن‌سعد). زیرا پیش از این، «در خلافت عثمان، وی در کوفه اقامت گزیده بود.» (ابن‌شیبه). در قرن سوم، گردآورندگان احادیث سنت، تاریخ وفاتش را در سال ۳۸هـ معین کردند[٧]. (قاسم بن سلّام ازدی +۲۲۴. رک: ابوعبیده زنجویه (ـ=مخلد) +حوالی۲۳۰ ـ خلیفه‌ی عصفوری +۲۴۰. رک: عبدالباقی بن قانی +۳۵۱) زیرا حضورش در شکست بلنجر، به سال ۳۲هـ[٨]، حدی ابتدایی برای تاریخ وفاتش به دست می‌دهد. برخی سال مرگش را تا ۳۳ جلو آورده‌اند. زیرا ابن‌مسعودد، متوفی به سال ۳۴، با سعد (بن مالک = ابوسعید الخدری)، هنگام احتضار سلمان، بر او وارد شده است. با رجوع به منابع،

---

[1] قزوینی، «عجائب المخلوقات»، ج۲، ص۳۰۲ ـ ۳۰۳؛ «نفس»، ۱۶۴ (=باکوی)

[2] خطیب، ج۶، ص۳۷۸.

[3] نوبختی، «فرق»، ۲۹.

[4] پسر مؤسس مذهبشان، یحیی بن حارث، آن را برای محمّد بن اسحاق بلخی نقل کرده است (ابن ابی‌الدنیا، «هواتف الجان»، به نقل «نفس»، ۱۱۰. رک: خطیب، ج۱۰، ص۹۰؛ و ذهبی، ج۳، ص۲۴).

[5] نوبختی، «فرق»، ۱۹.

[6] نسخه‌ی خطی ایوانف، ۱۷ و ۳۳ حرفه (به فارسی)؛ یاقوت، ج۲، ص۱۷۰؛ زکی‌پاشا، مأخذی که بدان در آخر بحث اشاره شده است. کاله، در «وقایع سالیانه‌ی فلسطینی»

Kahle: Palästina Jaubuch, 1990, 79 - 80.

(چنان‌که دکتر مایر (L.A. Maver) می‌گوید، اکنون ویران شده است.)

[7] مزی، همان کتاب؛ ابن‌تغری بردی، نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۱۵۵۱، ورق ۴۰آ؛ خطیب، ج۱، ص۱۷۱. برای تاریخ وفات در سال ۳۳هـ، رک: ابونعیم و بندنیجی؛ و برای قبل از سال ۳۲، رک: ابن‌قتیبه.

[8] هرُوویتز (Horovitz) آن را منکر است و باید با همنامش، سلمان بن ابی‌ربیعه، اشتباه شده باشد.

می‌بینیم که آخرین نشانه‌های تاریخی از سلمان، مربوط به سال‌های ۱۴ تا ۱۷ هجری است. هوروویتز نشان داده است که چه‌گونه مضمون این نشانه‌ها، خود مشوک است: مقامی که سلمان به عنوان رائد ارتش[۱] داشته، مذاکره با ساکنین مدائن برای تسلیم، سپس اقدام به حمله با عبور از دجله در حال شنا، انتخاب مکانی برای بنای کوفه و گرفتن مقام ولایت مدائن از عمر[۲]. ولی خواهیم دید که به روشنی برمی‌آید که در این سال‌ها، به عراق آمده است.

معاذ بن جبل، متوفی به سال ۱۸هـ، از سلمان، همچون کسی که هنوز در حیات است[۳] سخن می‌گوید. از این رو، من می‌خواهم قبول کنم که مرگش در مدائن، میان سال‌های ۲۰ و ۲۸ هجری بوده است.

اقوال درباره‌ی مرگش پیچیده است: سلمان عطر خواست و به زنش گفت آن را در پیرامون بسترم بپاش[٤]، اهل قبور را تحیت گفت و از حضار خواست تا تنها باشد و همه‌ی درها را باز گذارند. گویی چشم به راه مهمانی غیبی است. در این‌جا روایات اهل سنت پایان می‌یابد. امّا روایات شیعی، از قدیم‌ترین زمان‌ها مشخص می‌کند که این مهمانان، ملائکه نیستند. بل‌که علی است که به معجزه‌ای از مدینه فرا رسیده تا در آخرین لحظات، او را یاری کند. این اسطوره، که خلیفةالمستنصر را سخت آزار می‌داد[٥]، قدیمی می‌نماید و شاید خیلی زود به وجود آمده باشد. غیر از این احتمالاتی که مرگ سلمان را در مدائن تأیید می‌کند، مورخین درباره‌ی ورود و حیات سلمان در عراق، پس از عزیمتش از مدینه، هیچ توضیحی نمی‌دهند. ولی نقد اسانید مربوط به سلمان ـ که کمی بعد در مورد منابع خواهیم کرد ـ نه تنها ما را به طبقه‌بندی احادیث، بر حسب فرق ـ در آن‌جا که مضامین خود حاکی‌اند ـ کمک می‌کند و این طبقه‌بندی غالباً اجازه می‌دهد که تاریخ آن‌ها را نیز تعیین کنیم، بل‌که این نقد، کلیه‌ی اسانید را در محیط کوفه، به سوی سه تا چهار منبع اصلی می‌راند و بدین طریق، در زیر طبقه‌ی احادیثی که پس از ۱۰۰ سال، بر حسب فرق تقسیم یافته‌اند، یک طبقه‌ی اوّلیه‌ای هویدا می‌گردد که در آن، احادیث ـ در موردی که ما بدان می‌پردازیم ـ بر حسب قبایل و

---

[1] مترجم این سپاه، هلال جعفری بود. (طبری، ج۱، ص۲۲۲۵، نگاه کنید به بعد.)

[2] مسلماً «والی مدائن و جوخه» (حارث، برادر مروان اوّل در ۳۴، سعد بن مسعود در سال ۳۶) در این هنگام حذیفه بود و او مأمور ساده‌ی مالیات بود. (بلاذری، «فتوح البلدان»، ج۲۱، ص۲۸۱) و سلمان با وی درباره‌ی اسامی کسانی که پیغمبر آنان را لعن کرده بود، مشاجره می‌کرد (ابن‌حنبل، ج۵، ص۴۳۷) حذیفه ـ که مسلماً شیعه است (رک. به سه پسرش) ـ همچون سعید بن نمران، که قضاوت را از جانب عبدالله بن زبیر قبول کرده بود، این منصب را از روی تقیه پذیرفته بوده است.

[3] ابن‌حنبل، ج۵، ص۲۴۳. ابن‌سعد، ج۴، ق۱، ص۶۱.

[4] این مشک از غنائمی بود که از بلنجر، و به ظن قوی‌تر، از جلولا (سال ۱۷هـ) آورده بوده است. رک: تحتثه.

[5] ابن‌سعد، ج۴، ق۲، ص۶۶: در موضوع غسل وی به دست علی. رک: غزن بن جبریل تبریزی (+حوالی۶۵۵). در «مناقب»، ص۱۱۳ ـ ۱۲۱؛ معصوم علیشاه، «طرائق»، ج۲، ص۵.

پیمان‌های عربی تقسیم شده است. من قصد دارم در جای دیگر، نتایج بررسی‌هایم را در موضوع بقای احلاف یا پیمان‌های قبیله‌ای، در میان ساکنین عرب کوفه، به‌خصوص در میان شیعیان، در دسترس بگذارم[1]. در این‌جا فقط اشاره می‌کنم که نه فقط در بصره که در سال ۲۶ این واقعه رخ داد، بل‌که در کوفه نیز چند سال زودتر، قبیله‌ی عبدالقیس، از بنی‌ربیعه، برای اوّلین بار به شکلی که کمی بعد مشخص خواهیم نمود، از تشیع پیروی کرد. بنابراین، کاملاً جالب خواهد بود که یادآور شویم که اگر از یک حلقه از سلسله‌ی اسانید کاملاً موثق کوفی، یعنی سماک بن حرب البکری ذهلی[2] (+۱۳۳) شروع کنیم، پس از عبور از سه یا چهار راوی، به سلمان و بنی‌عبدالقیس می‌توانیم رسید. یکی از این سه یا چهار راوی، زید بن صوحان عبدی[3] (+۳۶)، یکی از رهبران شیعی مخالفین در خلافت عثمان به شمار می‌رفت و برادرش، صعصعه، نیز با وی هم‌گام بود. در یکی از دسته‌های قشون عراق، سلمان زید را به جای خود، به امامت نماز نشاند[4]. (بنا به قول نعمان بن حمید البکری. امّا در واقع، سلمان با این که در شرع حجت بود، ولی از آن رو که مولی و غیر عرب بود، در نماز حق امامت نداشت. و این موضوع را خود به ابن‌ابی‌قره اظهار داشت[5].) و از طرف دیگر، بنا به قول غیلان بن جریر ازدی معولی (+۱۲۹، به نقل ابن‌شیبه +۲۶۲)، زید به خاطر «نشان دادن محبتش»، برای خود کنیه‌ی «ابوسلمان» را انتخاب کرد[6]. به نظر من، این موضوع، اگر با آن‌چه پیش از این آمد در نظر گرفته شود، نشان می‌دهد که حقیقتاً میان سلمان و زید بن صوحان، یکی از رؤسای بنی‌عبدالقیس، پیمانی بسته شده است[7]. من حدس می‌زنم که سلمان، با مصادره‌ی صدقه‌ی اهل‌بیت به نفع بیت‌المال، از اقطاعش در مدینه محروم شده بود[8]. مانند هر تازه‌مسلمان غیرعربی، برای حفظ امنیت شخصی‌اش با بنی‌عبدالقیس، که سلمان تا عراق همراه آنان رفت، هم‌پیمان گردیده است. هنگامی که وضع خاص بنی‌عبدالقیس را مطالعه می‌کنیم، به نکاتی برمی‌خوریم که این فرضیه را تقویت می‌کند.

---

[1] «یادنامه‌ی ماسپرو» (Mélanges Masperos)، چاپ IFAO قاهره.

[2] ابن‌سعد، ج۶، ص۸۲ ـ ۱۲۵.

[3] این اسناد عبارت است از اسناد داستان سلمان، نزد هبان و حاکم (ابی‌حجر، «تهذیب التهذیب»، ج۴، ص۱۳۹).

[4] ابن‌سعد، ج۶، ص۸۵.

[5] ابن‌سعد، ج۴، ص۶۵.

[6] «اصابه»، ج۱، ص۵۸۳؛ خطیب، ج۸، ص۴۳۹.

[7] رک: ارتباط بین «ولاء» و «کنیه» نزد سعید «ابوفاخته» مولای «ابن‌هانی» (استراباذی، ص۷۷) و برای انکار آن، نزد «زید» اسم «ابوعایشه» (کذا: به علت نامه‌ای که عایشه در سال ۳۶هـ برایش فرستاد) را بر وی اطلاق می‌کنند.

[8] ناصرخسرو در «تاریخ ادبیات ایران» براون، ج۲، ص۲۲۹.

بنی‌عبدالقیس در بحرین و عمان[1] (کذا)، یعنی احساء کنونی، مستقر شده بودند. طایفه‌ی ذیل[2] از قبیله‌ی زید، سرزمین خط (یعنی: قطیف و عقیر) را ـ که حصنش جواثاء است و در آن اوّلین مسجد جامع که پس از مسجد مدینه بنا شده بود وجود داشت و در جنگ ردّه محاصره شد[3] ـ اشغال کرده بودند. و در همسایگی آنان بنی‌عبدالقیس در هجر (المشقر، که امروز به نام هفهوف خوانده می‌شود)، پایتخت بحرین، اقامت داشتند و تحت امارت حبان، از تمیم، و از طایفه‌ی سعد درآمده بودند که «پادشاه»شان، زهره، آنان را در ۱۲هـ، به غزوه‌ی عراق برد. این تصادفی نیست که می‌بینیم نام زهر، فرمانده طلیعه‌ی «قادسیه»، در کنار نام سلمان در غزوه‌ی بهرسیر، و کنار نام زید در مورد غزوه‌ی جلولا[4]، ذکر می‌شود. علاوه بر آن، حمراء ایرانی سیاه در بصره، و حمراء ایرانی دیلم در کوفه، در برابر طایفه‌ی سعد از تمیم (قبیله‌ی زهره) تسلیم می‌شوند و با آنان پیمان می‌بندند[5] و چون طوایف دیگر تمیم، از قبیل دارم، ضد ایرانی بودند، می‌توان گفت که اگر حمراء با زهره پیمان می‌بندند، به خاطر آن بوده است که با رعایای او، یعنی بنی‌عبدالقیس، و به‌خصوص طایفه‌ی ذیل (از زید) ـ که به حدی از ایرانیان رنگ پذیرفته بودند که در سال ۳۳هـ، معاویه و قریشی‌های وی، آنان را به دشنام، «مهجّنون بالفرس» می‌خواندند ـ رابطه‌ی برادری برقرار سازند[6].

در اوّلین تقسیم‌بندی لشکر کوفه در سال ۱۸هـ به هفت قسم، حمراء و بنی‌عبدالقیس در یک «سبع» قرار گرفتند.

این دو تبصره را نیز بیافزاییم:

۱. هنگامی که در ۴۱هـ بحرین و عمان، سرزمین‌های بنی‌عبدالقیس، از حجاز جدا شد و ضمیمه‌ی بصره گردید[7] و در این شهر، بنی‌عبدالقیس، که خود را نیرومند می‌یافتند متمرکز شدند[8] و از آن پس کوفه را ترک گفتند (و این می‌رساند که احادیث کوفی که سلمان را با

---

[1] رک: گرومن، در «دایرةالمعارف اسلامی»، ج۲، ص۹۹۹.

Grohmann, Enz. Islam.

[2] ذیل (جوهری به نقل سویدی در «البسائک» در همین ماده) یا دیل (ابن‌قتیبه، «معارف»، ۳۱؛ یا عجل (ابن‌سعد، ج۴، ص۸۴)؛ Wustenfeld، «الواح انساب (Generalog Tablel)»: قبیله‌ی مستنیر، یکی از غلاة +۱۲۰)

[3] یاقوت، ج۴، ص۵۴۱؛ ج۳، ص۴۵۳ و ۱۳۶.

[4] طبری، فهرست تاریخش در همین ماده؛ کتانی (Caetani) راجع به سال ۱۶هـ.

[5] بلاذری، «فتوح»، در همین ماده.

[6] طبری، ج۱، ص۲۹۱۴. رک: همان کتاب، ج۱، ص۳۱۴۸ (شتائم شبات التمیمی)

[7] ابونعیم، ج۱، ص۲۹.

[8] طوایف عبدالقیس، ذیل، عجل محارب و عمرو و «عمور» را تشکیل می‌دادند. («العقد الفرید»، ج۲، ص۴۵) که در جنگ جمل، ابن‌سبا همدانی، آنان را فرماندهی کرد (طبری، ج۱، ص۳۱۸۱).

بنی‌عبدالقیس پیوند می‌دهد، قدیمی است) مسجد بنی‌عبدالقیس، در محله‌ی طایفه‌ی یمنی بنی‌همدان (که در زد و خورد سال ۱۴هـ، جای بنی‌عبدالقیس را گرفتند) قرار داشت[1].

۲. بنی‌همدان، که به جای بنی‌عبدالقیس در پیرامون مسجد آنان اقامت گزیدند، پس از آن، همچون خود بنی‌عبدالقیس، شیعیانی حاد شدند. طایفه‌ی حنظله، از تمیم، که خود نیز در پایان سال ۱۶هـ با طبقات پایینی از ایرانیان زطّ و سیاهجه پیمان بسته بودند، قبل از سال ۲۲هـ، «سدی» نام داشتند، به نام صبیغ بن عسل[2]، که خلیفه عمر به مناسبت تفسیر خاصی که از سوره‌ی «الذاریات» (یکی از سوره‌های مرجحه‌ی مفسران متأخر شیعی) شایع کرده بود، سیاست نمود و کمی بعد، جانشین وی، ضابیء بن حارث، از جانب خلیفه عثمان، تحت تعقیب قرار گرفت.

از آنچه گذشت، روشن می‌شود که سلمان، بنا به گفته‌ی سبیعی، پسر یک اسوار ایرانی، با بنی‌عبدالقبیس پیمان بسته است و به یاری شاگردش، زید بن صوحان، آنان را با هم‌پیمانانشان، حمراء، به عقیده‌ی خودش مبنی بر حقانیت «علی»، مؤمن کرده است.

اگر قول واقدی را قبول کنیم، صعصعة بن صوحان در سال ۳۳، در برابر معاویه، از نظریه‌ی خالص شیعی، که امامت آدم و امامت علی («عین»، «صامت») را یکی می‌داند دفاع کرده است و یکی از افرادی بوده که در آن زمان، «از مقام حقیقی علی آگاه بوده است[3]». بعد نیز بدین موضوع باز خواهیم گشت.

---

[1] رک: تحقیق من در «یادنامه‌ی ماسپرو» راجع به ریشه‌ی قبیله‌ای (نه حکومتی، چنان‌که لامانس پنداشته است) در این اوّلین تقسیمات. این مسجد نزدیک دار عبده جدلی، که بعدها کیسانی گردید، قرار داشته است. (طبری، ج۲، ص۶۵۷)؛ دینوری، چاپ قاهره، ص۱۱۵.

[2] من معتقدم که درباره‌ی این اوّلین مورد تفسیر محکوم قرآن، که آن‌قدر دارای همیت است، گلدزیهر (Goldziher) مبالغه کرده است و این از یک تأویل شخصی بوده است. ابن‌حجر، «اصابه»، ج۲، ص۱۹۸ و ۱۹۹؛ و ابن‌تیمیه، «منهاج»، ج۳، ص۲۳۶ را با مأخذی که گلدزیهر به دست می‌دهد، مقایسه کنید. («مطالعات اسلامی» (Muham Studien) و «روش‌های تفسیر قرآن» ص۵۵، پاورقی) و کتانی (Caetani)، «وقایع سالیانه‌ی اسلام» (Annali dell'Islam)، ج۴، ص۵۳۹) نقطه‌گذاری ابن‌عبدالحکم (نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۱۶۸۷، ۲۲۹ ضبیع) او را به اشتباه انداخته و نتوانسته تشخیص بدهد که وی کیست.

[3] واقدی در طبری، ج۱، ص۲۹۱۷ ـ ۲۹۱۹ (درباره‌ی قرآن، بقره، آیه‌ی ۳۲) رک. «استیعاب» (ج۲، ص۱۹۷) مدح شگفت‌آمیز منسوب به عمر، که پس از شنیدن درس تفسیری از صعصعه گفت: «أنت منا». همچنین عمر، برادر وی، زید را نیز می‌نواخت (ابن‌سعد، ج۶، ص۸۵) رک. کشی، ص۴۶ و نقشی که از سال ۱۸هـ قبیصه‌ی عبسی ـ که خود را در راه تشیع علی در سال ۵۱هـ به کشتن داد ـ در کوفه با حجر بر عهده گرفت. من نص صعصعه را صحیح می‌دانم. زیرا گویدی (M.A. Guidi) به تازگی انظار را به نظریه‌ی غلاة اموری («مجله‌ی مطالعات شرقی»، R50، سال ۱۹۳۲، ص۲۷۵ • ۲۸۴؛ رک: مقریزی، «النزاع»، ۲۹؛ ابن‌زینب، «الغیبة»، ۱۷ ـ ۱۸) که از آغاز قرن دوم، مقام خلیفه را بالاتر از مقام پیغمبر می‌دانند، جلب کرده است.

اینک، صورت اسامی روات طایفه‌ی بنی‌عبدالقیس، که از سلمان (به طور مستقیم) روایت کرده‌اند: زید بن صوحان؛ مولای وی، ابومسلم؛ عبدالرحمن بن مسعود، دوست زید[1]، که در مدائن که مهاجرینی از بنی‌عبدالقیس در آن می‌زیستند اقامت گزید؛ و بالأخره روایت مربوط به اسلام آوردن رئیس بزرگ طایفه‌ی بنی‌عبدالقیس، جارود بن منذر[2]، که این فضیلت را به سلمان، که در آن هنگام در مدینه بوده، نسبت می‌دهد. منذر، پسر ابن‌جارود، به وسیله‌ی علی به امارت فارس (اصطخر)، که قبیله‌اش از سال ۱۹هـ دران مستقر شده بودند، گمارده می‌شود. این خود یکی از اماراتی است که احتمال وجود رابطه‌ی میان بنی‌عبدالقیس و سلمان «فارسی» را تقویت می‌کند.

اسناد سلمانی

در اصناف صنعت‌کاران دستی و برخی از سلسله‌های مذهبی

در این‌جا دو وجهه از سیره‌ی سلمان دارای اهمیت است: مهم‌ترین و قدیم‌ترین آن، وجهه‌ی حرفه‌ای آن است. ظهور اسناد سلمانی در میان برخی از سلسله‌های مذهبی سنی، قادریه و بکتاشیه و نقشبندیه، یک پدیده‌ی عرضی بیش جدید نیست[3] و به ماقبل قرن ششم برمی‌گردد و از اقتباسی از اسناد نسبی (نه صوفیانه) سهروردیه ـ که کم و بیش بدان اعتراف شده است ـ ناشی می‌شود. چه، پیشوای سهروردیه، ابن‌عمویه سهروردی (+حوالی۵۵۰)، که شاگرد شخصی بود به نام زنجانی، ادعا می‌کرد که بکری است. بدین معنی که وی سبط هفتم عبدالرحمن (+۱۲۶) بن قاسم بن محمّد بن ابی‌بکر است. و پدرش قاسم (+۱۰۸) گویا «شاگرد سلمان بوده است و سلمان، خود شاگرد ابوبکر» (کذا؟) است. قاسم، راوی معروفی است مورد قبول هم سنی و هم شیعه، که از جانب دخترش، امفروه، جد امام جعفر صادق بود. با این که می‌دانیم تا چه حد پدر وی، محمّد (+۳۷) در قتل عثمان دست داشته است، درست نمی‌فهمیم چه‌گونه این سلسله‌ی سنی، چنین اسنادی[4] را ـ که جز به ندرت از

---

[1] خطیب، ج۷، ص۵۳؛ ج۱۰، ص۲۰۵؛ ج۱۴، ص۷۳ (سمعانی، ورق ۳۵۶، ب)

[2] «نفس»، ۵۰؛ «الاصابه»، شماره‌ی ۱۰۴۲. نواده‌اش را [عربی: پسرش] مصب در ۷۱ [نسخه‌ی عربی: سال ۱۸] سب کرده است. (طبری، در همین سال؛ رک به رستاقباذ) وی از طایفه‌ی جذیمه، برادر طایفه‌ی بکر، که ابن‌نضیر از آن است، بود.

[3] گفته‌اند که تنها زاهدی سنی شاگرد وی بوده است به نام حبیب راعی، که شخصیتی است معمایی. (هجو یری، ترجمه، ص۹، آیا منظور ابن‌حزم، ج۲، ص۷۴، همین شخص است؟) و یوسف همدانی (+۵۳۵) به سلمان استشهاد می‌کند (کوپرولوزاده، «الک متصوفه»، ۷۸)

[4] سنوسی، «سلسبیل» (خطی فارسی، ص۱۱۸، «ترجمه»ی کولا (Colas) ص۴۷، ۸۳، ۷۷، ۹۴: کولا، ص۹۳ را با نسب سهروردیه در آغاز کتاب «عوارف المعارف»، ج۱، ص۱ ←

او نقل نشده و شوشتری از او روایاتی غیر قابل قبول دیده است ـ به خود نسبت می‌دهد.

امّا در اصناف، اسناد سلمانی ـ که کلیه‌ی اصناف بدان مربوط می‌شود ـ در زیر یک ظاهر ماسونی ساده‌ی بسیار پرمعنی‌تر، نمودار می‌گردد. در میان طبقات فرهنگی گوناگونی که اسلام فرا گرفته است ـ پس از مرحله‌ی ابتدایی، یعنی مرحله‌ی زراعت زمین و تقسیم و ثبت آن به وسیله‌ی شخمکاران مقیم اراضی ـ بلافاصله مرحله‌ی صنایع دستی روستایی را می‌یابیم که در آن، حتّی امروز ـ به‌خصوص در ایران ـ آثاری که از ماقبل اسلام هنوز بر جای مانده است، در کنار عناصر جدید دیده می‌شود.

اساس دخول به هر یک از اصناف صنعت‌گران مسلمان در شرق، از مصر تا هند، قبل از هجوم اخیر ماشینیسم و سندیکالیسم اروپایی، در مدت بیش از ششصد سال، بر پایه‌ی مجموعه‌ای از مراسم رمزی (سمبولیک) استوار بوده است. و آن بر «فتوت» ـ که در تعلیمات توده‌ای عرب و ایرانی و ترک نقش بسته است (و قدیمترین آن به زبان ترکی آذری، متعلق به سال ششصد و نود است) ـ تکیه دارد و در آن، چهره‌ی درخشان سلمان، همه‌ی چهره‌های دیگر را به کسوف برده است. سلمان، استاد فاضل کلیه‌ی اصناف، و چهارمین «مشدود» به شمار می‌آید[۱]. او است که مأمور «شدّ» اصحاب پیغمبر (شدّالفتوه) گردید و سرهای آنان را تراشید و این کار را از حسن و حسین آغاز کرد. کتبی که این شعائر را تعلیم می‌کند، تصریح دارد که در حجةالوداع، جبرئیل برای محمّد تیغ و سنگ (برای تیز کردن تیغ) آورد و سر وی را تراشید و به ترتیب، محمّد سر علی را و علی سر سلمان را تراشید و وظیفه‌ی «شدّ» را به وی محول کرد. و سلمان، که چهارمین کس از این مشدودین اربعه بود، خود ۱۷ (یا ۳۳) یا ۵۷ صحابی[۲] را، که بنیان‌گذار اصناف اسلامی به شمار می‌آیند، شدّ کرد. این اسطوره، مشدودین اربعه را به ترتیبی قرار داده است که ارتباط آن را به میمه و به طور دقیق‌تر، به قرامطیه بیش‌تر می‌رساند تا به اسماعیلیه (چه، در این‌جا جبرئیل و سلمان، شخص واحدی نیستند.) و این نشان می‌دهد که دعوت قرامطیه در اسلام، تا چه حد ریشه‌دار و وسیع بوده است. و نیز، معتقدیم که این مسأله، گذشته از این تأثیرات یک فرقه‌ی شیعی، همچنین از وفای استوار توده در صمیم جامعه‌ی

← مقایسه کنید.) دپون و کپلانی (Depont-Copolani)، ۹۲، ۵۲۲، ۵۳۴. براون و رز (Brown-Rose)؛ معصوم علیشاه، «الطرائق»، ج۲، ص۶.

[1] تورننگ (Thorning)، ۱۵۹، ۲۲۶؛ و همچنین در «الفتوه»ی امار خلیفةالناصر.

[2] خاکی خراسانی، «دیوان»، مقدمه‌ی ایوانف (Ivanow)، ص۱۲.

اسلامی، نسبت به خاطره‌ی سلمان، پیر اهل صنعت[1] ـ از آن روز که اینان نیز چون خود او، موالی مسلمان شده بودند[2] ـ حکایت می‌کند.

در فهرست اسامی ابدال اوّل، نام سلمان ثبت است و پس از او، به ترتیب عمرو بن امیه مخری و بلال حبشی و بریدة الاسلمی، الخ[3].

[1] بعداً خواهیم دید که اسم غنوصی «سین» را غلاة شیعه بر سلمان اطلاق کردند. بنابراین، غلاة اموی، یعنی یزیدیه ـ که مکنچلو گویدی (M.L. Guidi) به صورت بسیار جالبی تمایل غنوصی آنان را نشان داده است ـ اسم «سین» را همراه با لقب «پیرالمشایخ» بر حسن بصری اطلاق می‌کنند. این امر ما را به فاصله‌ی بسیار دورتری از سال ۵۲۵ هجری، یعنی به زمانی که فتوت در تاریخ پدید آمده است، بازمی‌گرداند.

[2] و از این‌جا دسته‌هایی از اساطیر می‌شکفد که در میان صحابه، تنها به سلمان اختصاص دارد. (کتانی Caetani، ج۸، ص۴۱۹)

[3] جاحظ، «رسالة التربیع و التدویر»، «کتاب الفتوة»، خطی پاریس، شماره‌ی ۱۳۷۶.

۴

نفش تاریخی سلمان

نزد محمّد در موضوع نزول قرآن

نقش بعدی وی با علی

نظرات غنوصی شیعی راجع به «سین» در برابر «میم» و «عین»

از آغاز قرن دوم، ما دو فرمول سلمانی را بیان کردیم که یکی فرزندخواندگی (تبنّی) سلمان است برای پیغمبر (نزد کسانیه) و دیگری تلقین (نزد خطّابیه). ارزش رسمی دینی این دو، نشان می‌دهد که از نظر این فرقه‌ها، دوستی سلمان چه تأثیر معنوی‌ای در حالت فکری پیغمبر به جا گذاشته است.

می‌دانیم که (سوره‌ی یونس، ۹۴: «فإن کنت في شک...» و سوره‌ی رعد،۴۳: «و یقول الّذین کفروا ألست مرسلاً..»، الخ) پیغمبر، دعوت شده بود تا آن‌چه را بر او نازل شده، با آن‌چه در کتب یهود و نصاری آمده است، مقایسه کند. و اگر در کتب تفاسیر، اسامی مشاورینش را در موضوع تفسیر بجوییم، غیر از دو یهودی مسلمان‌شده‌ی مشکوک، جز اسامی گذران و غیر واضح نمی‌یابیم. و در کنار چنین کسانی، به نام سلمان برمی‌خوریم و این، بیش از همه قابل تأمل است.

در میان شیعیان است که «تأویل» پدید آمده و در عراق و به‌خصوص کوفه است که علم اسلامی تفسیر، زاییده شده است. و پس از تفسیر منسوب به ابن‌عباس[1]، که از آن چیزی که مورد وثوق باشد برای ما نمانده است، تفسیر ضحاک بن مزاحم (+۱۰۵) را از پنج روایت در دست داریم. بنابراین، ضحاک ـ که

[1] روایات سنی، بسیار متناقض است (رک. گلدزیهر، «روش‌های تفسیر قرآن»:

Gold. Richtungen der Islam

نباید فراموش کرد که نقش سیاسی برجسته‌ای که ابن‌عباس بازی می‌کرد، موجب شد که او را به پشتیبانی از ابن‌سبا وا دارد و خود را به وسیله‌ی جدلی کیسانی در سال ۶۷هـ نجت دهد. قدیم‌ترین روایت این تفسیر، که مورد قبول هم کرامیه (حدید، ج۱، ص۱۷۶؛ رک. کتاب من Essai) و هم شیعه است و کلبی و پسرش هشام، آن را نقل کرده‌اند، اثر یک مؤلف بسیا مهم شیعی، ابوصالح بازان، مولای امهانی (که علی در خانه‌ی وی وفایت یافت و گویا رشید پیش وی رفت و می‌گویند آثاری را از برادرش نگهداری می‌کرد، مخصوصاً تختی را که در ۶۷ یافته شد.) است و حبیب بن ابی‌ثابت (راوی علی از طریق عاصم بن ضمره‌ی خزرجی، ۱۵۴) او را «دروغزن» می‌شمارد. (ذهبی، ج۱، ص۱۳۸)

چنان‌که دیدیم، به انتساب محمّدی سلمان معترف است ـ آیه‌ی ۱۰۵ از سوره‌ی نحل («و لقد نعلم انّهم یقولون انّما یعلمه بشر...») را چنین تفسیر می‌کند که الاعجمی، «استاد غیر عرب» محمّد، همان سلمان است. پس از آن، بیضاوی به این نظر قائل شد. و تاریخ اسلام آوردن سلمان، آن‌قدر نامعلوم است که معتقدین به این تفسیر را ناچار می‌کند که این آیه را، که مکی فرض شده است، مدنی بشمارند. بنابراین، ضحاک معتقد بوده که سلمان پیغمبر را در اطلاع بر کتب دینی‌ای که بر آن‌چه بدو نازل شده، سبقت دارد، کمک کرده است و این از نظر تاریخی، بسیار ممکن است. در این صورت، سلمان در پیدایش اوّلین تأویلی که بشارت‌هایی زاز آن را در خود قرآن می‌یابیم، حضور داشته و این بشارت‌ها، برای کسانی که فکر می‌کنند که محمّد با نقل آن‌ها قصد داشته شخصاً در حالات وجدانی نمونه‌ی پیغمبران پیشین شرکت جوید، بسیار باارزش است. (طه، ۳۰؛ التحریم، ۴؛ ۱۰ -= تباشیر مذهب شیعه)

آیا سلمان بیش از این برای محمّد، دیگر نقشی نداشته است؟ اسماعیلیه، به زودی آن را معلوم کردند و گفتند که در حقیقت، سلمان بوده که تمام قرآن را به محمّد سپرده است و «فرشته، جبرئیل»، فقط عنوانی است که از نظر چنین رسالت الهی‌ای که سلمان بر عهده داشته، برای او وضع شده است[1]. بنا به عقیده‌ی اینان، نزول قرآن قطعاً از سرچشمه‌ی الهی است و این نظر، با فرضیه‌ی معندی که قرآن را به دروغ متهم می‌سازد ـ از قبیل فرضیه‌های شخص موهومی به نام کندی درباره‌ی شرکت سرجیوس بحیرا و بعد، دو یهودی به نام کعب‌الأحبار و عبدالله بن سلام در تدوین قرآن ـ تفاوت دارد. اسماعیلیان مسلمان‌اند، ولی شکل خاصی از وحی را در نظر می‌گیرند. بدین طریق که به جای املاء وحی به وسیله‌ی یک فرشته‌ی غیبی، به تعلیم وحی از نفسی به نفسی، که به امر الهی به وسیله‌ی صحابی پیغمبر (سلمان) به وی انتقال یافته است، معتقدند. احادیثی که اینان در این باره بدان مستمسک می‌شوند، مشکوک است و فرضیه‌شان در شمار نظریه‌های غنوصی درباره‌ی «سین» به حساب می‌آید که کمی بعد، آن را در این‌جا خواهیم دید. روابط شخصی‌ای که از نظر تاریخی ممکن است میان سلمان و پیغمبر وجود داشته باشد، به این موارد خلاصه می‌شود:

A ـ بنا بر نقل ابن‌اسحق از یک مأخذ سنی غیر معروف، سمان یکی از شانزده صحابی است که چون به مدینه رسیدند، برای شرکت در مراسم مؤاخاة پذیرفته شدند و یکی از هفده مولای پیغبر است (ولی وی بعد آزاد شد). این موضوع، مسأله‌ی بسیار جالبی را مطرح می‌کند و آن، مسأله‌ی صدقةالنبی است؛ و نیز مسأله‌ی شماره‌ی بوستان‌هایی که اهل‌بیت از آن، در مدینه زندگی

---

[1] ایوانف، «اسماعیلیات» (Ivanow, Ismailica)، ص۳۴، ۷۴. نصیریه به این مذهب اشاره می‌کنند (نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۶۱۸۲، ورق ۱۵ ب) همچنین، علی‌اللهیان.

می‌کردند و صورت اسامی کسانی که از آن منتفـع مـی‌شـدند. از بوسـتان میثب بوده که نهـال‌هـای خرمـایی کـه بـا آن (همـراه بـا طـلا) بهـای بازخریـد سـلمان را پرداختند، آورده شده اسـت[۱]. و بـالأخره، سـلمان مقـام دوم را در صـورت اسـامی اصحاب صفه ـ که ۳۴ تن بودند ـ اشغال مـی‌کنـد و ایـن صـورت را در قـرن چهـارم، سلمی[۲]، مورخ تصـوف، از مآخـذ مختلـف جمـع و تـدوین کـرده اسـت. ولـی غـالـب مؤلفین صوفی از ذکر سلمان ـ علی‌رغم آن که وی در میان صحابه، یکی از ارکـان زهاد بوده اسـت ـ اجتناب می‌ورزند.

B ـ بنا بر عقیده‌ی زیدیه، سلمان را پیغمبر به عنوان یکی از «نجبای دوازده (یا چهارده)گانه» انتخاب کرده است (و ممکن است زیدیه، این را در برابـر «عشـره‌ی مبشرة بالجنّه»ی اهل تسنن وضع کرده باشند[۳]). بل‌که او، یکی از چهار صـحابی (با علی، ابوذر، و مقداد) شمرده می‌شود که خدا محمّد را به ترجیح آنـان مـأمور کرد (به روایت بر یده[٤])؛ و سومین کس است که از سه نفر متنخبی که «بهشـت مشتاق آنان اسـت» (بعد از علی و عمار[٥]). این بشارت‌ها در ستایش وی، عبـارت است از تمام آن‌چه که نهضت جـوان زیدیـه مـی‌توانسـت از تقـدیس‌هـای شـیعه نسبت به سلمان قبول کند و این تقدیس‌ها باید قبـل از ۱۱۳ ـ ۱۲۱هــ پدیـد آمـده باشـد.

C ـ بنا بر اعتقاد امامیه‌ی معتدل، سلمان اوّلین فرد [ت.ع: یکی] اسـت از میان سـه حواری پیغمبر (با مقداد و ابوذر)[٦]. وی محرم سر و مشاور خاص او بوده است و انتســاب اســتثنایی او، همــین مقــام را پــس از فــوت پیغمبــر، نــزد خلیفــه‌ی شرعی‌اش، علی، به وی تفویض کرده است و پیغمبر در نهـان، وی را بـا پـنج تـن دیگر از صحابه سوگند داده اسـت تـا ولائشـان را بـه علـی اظهـار کننـد[۷]. حقیقـت تاریخی این مسأله ضعیف است. چه، ایـن تکـرار بیهـوده‌ی همـان مراسـم علنـی

[1] کشـی، ۱۲؛ یاقوت، ج۴، ص۷۱۲؛ «نفس»، ۱۷؛ میثب در سرزمین بنی‌نذیر بـود. ایـن بوسـتان به وسیله‌ی یکی از افراد بنی‌نذیر، مشیرق، به پیغمبر اهدا شـد و با بقیـه، در سـال ۴ هجـری، مصادره گردید. در همان سال که پیغمبر همه را بر خویشانش و بـر دو تـن از انصـار، سـهل بـن حنیف و ابودجانه تقسیم کرد. («نفس»، ۲۴)

[2] هجویری، ترجمه‌ی نیکلسون، ۴۵.

[3] صفدی، «الوافی بالوافیات»، چـاپ رتـر (Ritter)، ج۱، ص۸۹؛ مـزی، نسـخه‌ی خطـی پـاریس، شماره‌ی ۲۰۹۱، ورق ۴، ب. (نسـخه‌ی خطـی لیـدن، شـماره‌ی ۱۹۷۱ ورق ۲۷۵؛ رک. چهـارده تکبیر کشـی، ۷۸). طبرانی، «الاعیاد»، ۷۱آ. طاووسـی، «الطرائف»، ۱۶۲.

[4] مزی، نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۲۰۸۹، ورق ۲۹۹آ.

[5] مزی، نسخه‌ی حطی پاریس، شماره‌ی ۲۰۹۱، ورق ۴ب، سـراج، «اللمع»، ۶۴؛ حتّی ترمـذی، ج۴۶، ص۳۳ (ونسـنک Wendinck). اوّلین صورتی که از اهل اعراف ترسیم شـده اسـت (قـرآن، ۷، ۴۴: در این‌جـا فـرض مـی‌کنـد کـه کلمـه‌ی «یطمعـون» بـه صـیغه‌ی مبنـی‌للمجهـول خوانـده می‌شـود: «و یطعمون»).

[6] کشـی، ۶

[7] عبده جدلی، به نقل استراباذی، ۲۱۷.

غدیر خم است (که زیدیه آن را منکرند، ولی با تخفیف معنی آن، از طرف بسیاری از اهل سنت تأیید شده است[۱]) که همین مقصود را بیان می‌کند. اسماعیلیه مشکل را بدین صورت مرتفع می‌کنند که می‌گویند آن‌چه در غدیر خم رخ داد، یک «عمل مفاجا»یی بود.

نقش سلمان پس از فوت پیغمبر چیست؟ این سؤال برای زیدیه چندان مطرح نیست. چه، اینان سلمان را فقط یکی از هفت (یا هشت) صحابی‌ای می‌دانند که هنگام انتخاب پرجنجال و شتاب‌زده‌ی سقیفه، معتقد بودند که باید یک «شورا» تشکیل شود[۲]. امّا نزد امامیه، برعکس، رسالت سلمان اهمیت بیش‌تری می‌یابد: وی مشاور خصوصی‌ای است که از طرف پیغمبر برای علی انتخاب شده است و باید به مسلمانان بیاموزد که علی را امام شرعی بشناسند، در خفا با تلقین مؤمنان به مذهب جدید (شیعه) و در ظاهر، با محکوم کردن غصبی که در خلافت صورت گرفته است. وی یکی از هفت معترض [بر عدم تفیض خلافت به علی] وفاداری است که علی، با آنان فاطمه را در شب دفن کرد. (زراره +۱۴۸). یکی از «ارکان» چهارگانه‌ای[۳] است که آماده‌ی برکشیدن شمشیرند [در دفاع از علی] (هشام بن حکم، +۱۹۹)[۴]، و یکی از سه نفری است که عملاً شمشیر برکشیدند (با مقداد و زبیر[۵]، که بعد وی بنا بر قول زراره، خیانت کرد.)

بنا بر اصول اعتقادی، امامیه (غیر از ابن‌بشیر اسدی و یونس یقطینی، که مقداد را برتر می‌دارند[۶])، در میان این مبشرین به اصحاب «القائم» [بامر الله]، سلمان منزلتش از دیگران برتر بود.

یک‌چنین مطالبه‌ی عدالتی، با شمشیر برکشیده، به طور انفرادی از هیچ شیعی قبل از حجر (در ۵۱هـ) و بل‌که قبل از یحی بن امالطویل ثمالی ازدی، که بدین صورت در سال ۸۳ «ابراز فتوت» کرد[۷]، دیده نشده است. از این رو چنین به نظر می‌رسد که تاریخ امامیه، که سلمان را [در این مورد] شمشیر به دست نشان می‌دهد، در این‌جا مرتکب اشتباهی شده باشد. بدین طریق، در تأمل در رسالت سلمان، امامیه این مسأله را به شکل موافقی، بدین طریق طرح می‌کنند که روی «تأویل»، که در برابر ما «معنی کتاب را باز می‌کند»، از آن روح (جبرئیل)

---

[1] ابن‌عساکر، ج۴، ص۱۶۶؛ «مولی» در عبارت مشهور پیغمبر، فقط «وصی مشرف بر موالی من» معنی می‌دهد.

[2] حدید، ج۱، ص۱۷۴، ۱۳۲.

[3] کشی، ۴

[4] ملطی، «تنبیه»، نسخه‌ی خطی فارسی، ۴۵.

[5] کشی، ۸۸؛ ریشه‌ی شیعی لقب دیرینه‌ی وی: «حواری».

[6] کشی، ۷، حلی در این‌جا معترض است («نفس»، ۱۴۸).

[7] کشی، ۸۳.

که نص کتاب (تنزیل) را بر محمّد املاء می‌کند، جداست[1] و آن از این برتر است[2] و آن، همان «روح الأمر» قرآن است که یک نوع فیض الهی است که همه‌ی خواست‌های پنهانی خدا را تدریجاً تحقق می‌بخشد. و سلمان، یکی از وسائل آن، یکی از علل آلی (اسباب: رجوع کنید به سوره‌ی حج، ۱۵: «و من کان یظنّ...»الخ[3]) آن است چه در نزد محمّد و چه در نزد علی. این روح ـ که مجری اوامر الهی است ـ اصول این اوامر ثابت را برای کسانی که به عنوان وسائل خود انتخاب می‌کند، تشریح می‌نماید. استعمال تنزیل، جز مبارزه با فتنه‌ی ملاحده را اجازه نمی‌دهد. ولی روح تأویل اجازه می‌دهد که نفاق منافقان آشکار، و اسرار درون، برملا گردد و در هر نسلی، آن‌ها که عوامل ثابت درام انسانی اطاعت خدا را در خود مجسم می‌کنند و آن‌ها که امام شرعی را معتقد یا منکرند، دوران به دوران، شناخته شوند. این نظریه که به دوام تصمیم تاریخی و به رجعت دوری شخصیت‌های کتب دینی قائل است (نوبختی معتقد است که این نظریه قبل از سال ۱۲۷، به وسیله‌ی فرقه‌ی حارثیه، از آثار جابر بن حیان اخذ شده است[4])، از سال ۳۳هـ پدیدار شد. یعنی زمانی که صعصعة بن صوحان اعلام کرد که امام ـ که در اصل حضرت آدم بود ـ اکنون باید در علی بازشناخته شود[5] و قبل از سال ۱۰۰هـ، یعنی هنگامی که مغیره تأکید کرد که اوّلین عاصی ـ که در اصل ابلیس بود (در برابر آدم: بنابراین در این‌جا سجود ملائک با «میثاق»[6] یکی می‌شود، و نفوس بشری با ملائک) ـ در حیات علی، عمر نامیده شد. و دومین عاصی، ابوبکر است و سومین، عثمان[7]. بی‌مناسبت نیست که این نظریه را با نقل قرینه‌اش (چنان‌که از سال ۱۵۰هـ به بعد، اسماعیلیه می‌کردند) تکمیل کنیم: اوّلین مؤمن که در آغاز، روح‌الأمر بود (چه همان جبرئیل باشد، چه موجودی مستقل)، در حیات علی، سلمان خوانده شد. (دومین مؤمن: مقداد؛ و سومین: ابوذر[8]). بدین طریق، از آغاز قرن دوم، شخصیت تاریخی سلمان، با نمونه‌ی اعلای الهی، که

---

[1] شهرستانی، ج۲، ص۲۵؛ Caetani، ج۹، ص۵۱۸ (عمار) گلدزیهر، Muham Studien، ج۲، ص۱۱۲ (جابر)، رک. ملطی، ۴۳.

[2] صفار، «البصائر»، فصل ۹؛ کلینی، «کافی».

[3] کلمه‌ی «سبب» در صدر تشیع، بسیار مهم است. ابن‌عبدربه «العقد»، ج۱، ص۲۸۹ (یا سبب = منادی: طبق رأی هشام بن حکم، به نقل کشی، ۱۷۰). و این، بلافاصله پس از سال ۸۱هـ است. (ابوسهل نوبختی، «التنبیه»، به نقل ابن‌بابویه؛ «الغیبة»، ص۵۶، س۳؛ ص۵۴، س۴؛ ص۵۳، س۲۶؛ نوبختی، «فرق الشیعه»، ص۲۵، س۷. و مقایسه کنید با ص۸۴، س۳.)

[4] نوبختی، همان کتاب، ص۳۵ ـ ۳۱.

[5] طبری، ج۱، ص۲۹۱۷ ـ ۲۹۱۹ (رک. به آنچه پیش از این گفتیم.)

[6] صیغه‌ی بیعت در میان توطئه‌گران طرفدار علی، «میثاق‌الله» نامیده می‌شود. (مثلاً برای زید در ۱۲۰هـ: بلاذری، «الانساب»، ورق ۶۷۲آ. رک. قرآن، ۴۸، ۱۰)

[7] اشعری، ج۱، ص۱۰۷؛ شهرستانی، ج۲، ص۱۳ ـ ۱۴.

[8] ابن‌جوزی، «تلبیس ابلیس»، ۱۱۴.

زمانی آن را مجسم کرده است، درمی‌آمیزد و این نمونه‌ی الهای، از آن به بعد «سلسل[1]»، و یا به حرف اوّلش، «سین» نامیده می‌شود. ما معتقدیم که ابوالخطاب (+۱۳۸) است که در این زمان، با تمام قوا، به موضوع رسالت «سین» پرداخته است. وی آن را بنفسه، با روح‌الأمر مستقیماً یکی نمی‌داند. ولی این ردو را به وسیله‌ی یک صعود روحانی، تدریجاً یکی می‌سازد و بدین طریق، «سین» را برتر از «امام»، تا مرتبه‌ی الوهیت بالا می‌برد و امام در نزد او، یک خماس است (از پنج تن) محمّد، علی، فاطمه، حسن و حسین. و در این‌جا، همان پنج تن مباهله را می‌یابیم[2]. سلمان «سلسله‌ی» خاص مسجدالأقصی است و این، همان «سلسله»ای است که در برابر آن، مردم تقسیم می‌شوند و این، اعتقاد فرقه‌ی دروز[3] است و این «سلسله»، همان است که معذبین را در جهیم، بدان می‌بندند (قرآن، الحاقة، ۳۲: «ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذرعاً فاسلكوه» اخوان‌الصفا، «رسائل»، ج۴، ص۱۹۰) و آیه‌ی مزبور به فعل «سلک» منتهی می‌شود و حروف س، ل، ک = ۱۰۰ = علی. و این لغز «مسائل‌السین» است. («باکوره»، ۸)

در این زمان سلمان، در غنوص شیعی، شکل نهایی خود را می‌گیرد و آن «حلقه‌ی مفقوده»ی ضروری میان محمّد و علی است. و تمام نبوغ متألهین غالی صرف این می‌شود که روابط متبادله‌ی میان سه نمونه‌ی روحانی را با ارتباط با این سه شخصیت تاریخی، تدوین کنند: «عین» (=علی)، «میم» (=محمّد)، و «سین» (=سلمان).

شایسته است که عمل خاص هر یک از این سه عنصر را، قبل از مطالعه‌ی عکس‌العمل‌هایی که بر حست ترتیب خیالی تقدم و تأخر دارند، بیان کنیم. ابتدا به یاد بیاوریم که علی‌رغم تهمت‌های نویسندگان سنی، هرگز کتب فرق فرقه‌ی شیعه‌ی غالی ادعا نکرده است که هیچ‌یک از این سه نمونه ممکن است در ذات، خدا باشد. از نظر کلیه‌ی غلاة، خدا مطلقاً لایوصف، و معرفت به ذات وی غیر ممکن است. در این‌جا موضوع عبارت است از «تأله» از طریق «مشارکت». و شکل این مشارکت، بر حسب نمونه‌ای که در نظر فرقه مرجح است، فرق می‌کند.

عین، نمونه‌ی اصلی امام (آدم در مسأله‌ی سجود، و علی در غدیر خم)، همانند امرالله، ساکن، صامت، مستور، و عتید، در وسط نشسته است. وی غالباً

---

[1] به نظر می‌رسد که «سلسل» از کلمه‌ی «سلسله» در قرآن، ۶۲، ۳۲ ساخته شده است. یعنی آن را به صیغه‌ی مذکر آورده‌اند تا حساب حروف س + ل + س + ل = ۱۸۰ = س + ل + م + ن گردد.

[2] رک. به صفحهات آینده‌ی این کتاب.

[3] حمزه، «کشف‌الحقایق»، چاپ زیبولد، «کتب دروز»

Seybold: Drusenschrift, P. 89-90.

با هیأتی واحد، ولی گاهی با هیأت حماسی از یک رئیس قانون الهی بر عالم، دائماً نظارت دارد [مهیمن]. وی همان «معنا[1]»یی است که خدا را در مرکز جماعت جای می‌دهد. حجاب مستوری است که حضور نامرئی‌ای را کشف می‌کند. ریشه‌ی رسالت «امامت» و سرمایه‌ی الهی و جاویدان آن است که بعدها با هیولای مصوره[2]، و جسد متوارث نژادی که برای امامت انتخاب شده است (اهل الاصطفائیه؛ بنوالصاد[3]) در هم می‌آمیزد. جرثومه‌ایست که با انتقال از مرد به مرد، نسل‌ها را طی می‌کند. و برای آن که مسلمان واقعی بمیریم، ضروری‌ست که آن را در این تجلیات متواتر و منقطع ـ که به دور هلال («عودة العرجون») مانند است ـ بشناسیم و دوست بداریم. چه، تنها اوست که اعمال شرعی را (از نماز و حج و عدةالایلاء[4]) تنظیم می‌کند و همچون هلال، با تلبیه و تهلیل بدو تحیت گفته می‌شود[5].

میم، نمونه‌ی اصلی نبی (مخصوصاً محمّد)، متغیر و ناطق است و دعوتش با موفقیت اوامر الهی را نشر می‌دهد و بنابراین، وی تشخص عین را (چه به صورت واحد و چه خماس)، تعیین می‌کند و اسم می‌گذارد. آن «اسم[6]»یست که مؤمنین خدا را بدان می‌خوانند. و میم، همچون فرمول علمی که عقل را به معنی راهنمایی می‌کند (بی آن که در فهم آن معنی خود دخالت ورزد)، یک حجاب «حاجز»ی است که باید از آن گذشت. زیرا حجاب می‌شود و مستور می‌کند.

سین، نمونه‌ی اصلی «اسباب» است. یعنی پیوندهای ماوراءالطبیعی، که می‌توانند آسمان را به زمین مرتبط کنند (رک. قرآن، سوره‌ی حج، ۱۵: «من کان

---

[1] این کلمه در متون جعفری پدیدار شده است. موسی سواق (در نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۱۴۵۰، ورق ۱۲۸ب).

[2] ابوسهل نوبختی، «التنبیه» (به نقل ابن‌بابویه، «الغیبة»، ص۵۴، س۲ ـ ۱۱؛ ص۵۵، س۲۲. رک. «الفهرست»، ص۱۷۶، س۲۴).

[3] اذنی، «البارکوه»، ۶۴؛ «العقیدة الحلبیة»، ۳۲آ؛ قرآن، ۳، ۳۰.

[4] قرآن، ۳۶، ۳۹؛ اذنی، «البارکوه»، ۸۰؛ ابن‌تیمیه، «مجموع الرسائل الکبری»، ج۲، ص۱۵۷.

[5] درباره‌ی «هلال»، که نشانه‌ی آمرزش و تجدید خالق گرفته است، بد نیست گفته شود که نزد نصیریه، فاطمه «لیلة الفطر» است و علی «سهف» (س + هـ + ف = «سید هلال الفطر»و طبرانی، «مجموع الاعیاد»، ۴۹آ، ۵۶آ، ۱۳۲آ). مقایسه کنید با عید کپور نزد یهودیان، در دوران آزار و شکنجه‌ی مردم بیزانس. عید هلال (احتفال به هلال) طبق عقیده‌ی تلمود (روش‌ها، شنا، ۲۵) با این کلمات اعلام می‌شد: «داوود ملک اسرائیل حی و قیام»

Danon, Etudes sabbatiennes 1910, P12

به عقیده‌ی حلاج، سال «فاطر» (=۲۹۰هـ) سال تجدید اجتماع است؛ چنان‌که قرامطه نیز بر آنند. برای شاگردان حلاج، سال ۳۰۹ (=شین + طاء [شیطان] عکس طاسین: اسم مجموعه‌ی آثارش از این‌جاست) که در آن به قتل رسید، سال تجلی عشق (نور کاسرقی +۶۸۹: اسمعیل حقی، «روح‌البیان»، ج۲، ص۴۷۰) است و برای فاطمیان، سال پیروزی عدل (ابن‌الولید، «الدامغ»، ج۲، ص۲۳ ـ ۲۴ و شلمغانی اظهار می‌کند که این سال ۴۰+۳۰۹ است.) چه، این سال در قرآن (۱۸، ۲۴) سال بیداری اصحاب سبعه‌ی کهف است. (اخوان الصفا، ج۴، ص۱۰۷، ۲۷۹)

[6] حجاب‌الاسم، نشر علم در میان عموم مردم، نه خواص.

يظن أن لن ينصره الله في الدنيا و الآخرة فليمـدد بسـبب إلـى السّماء ثـم ليقطـع فالينظر هل يذهبن كيده مـا يغـيظ.») و بـه ویـژه، نمونـه‌ی اصلـی سـلمان، سـین سبب «شـد» و «تلقین» است و همچـون «نـدا[1]»ی مـؤذن، کـه دل‌هـا را بـه نمـاز می‌کشاند، او با ایقان و اقناع، نفوس را به مشیت الهی گرایش مـی‌دهـد. سـین «باب»ی است که «نور شعشعانی» از آن مـی‌گـذرد و مـؤمن بـدان، بـا «حضـور» [حضرت الهی] اتصال مـی‌یابـد. او صنع الهـی را تحقـق مـی‌دهـد و «روح» را کـه مولد الأبدان و معلم نفوس است مـی‌دمـد[2]. او «قـدرت»یسـت کـه وجـود (حیـات) می‌بخشد.

از ایـن‌جـا در امـت اسـلامی، سـه تصـور مختلـف از فعـل الهـی سرچشـمه می‌گیرد: بنا بر عقیده‌ی **سینیه**، فعل الهی حلـول روح اسـت بـه وسـیله‌ی فـیض الهی، که سین را الهام می‌کند و به طریقی که کلیه‌ی نفوس مؤمنه، حتّی عـین و مـیم را نـورانی و مقـدس مـی‌سـازد و تـدریجاً تـا مرتبـه‌ی تجلـی «ملکـی» بـالا می‌برد.

بنا بر عقیده‌ی **عینیه**، این یک اختفـاء (تغییـب) خـارق‌العـاده‌ی شخصـی امـام است که به طریق نامرئی ناپدید شده است (نه این که تغییر یافته باشد) تـا (بـه صورت شبحی) سلطنت اعلای الهی، یعنی عین، را بنمایاند. عین در این‌جا، کلام آفریننده و ویژه‌ی میم را در عبارت غیـر مـادی سـین، کـه اوامـر او را بـه مریـدانش الهام می‌کند، داخل می‌نماید.

بنا بر عقیده‌ی **میمیه**، عبارت است از تجلی تدریجی ـ و به قوه‌ی ذاتی خـود ـ نمو یک صاحب دعوت مبین شریعت. یعنی میم (تجسـم مـادی «روح»)، کـه اوامـر خود را در قابلیت مطلق عین نقـش مـی‌سـازد و بـه وسـیله‌ی مشخصـات فرعـی (=سین) امر به تنظیم عالم می‌کند.

اکنون به طور اختصار به احصاء فرقه‌ها بپردازیم: روابط تقدمی میان عین و میم و سین، به وسیله‌ی علائم ریاضی =، >، < نشان داده می‌شود و سه نمونـه بـا حروف ع، م، س بیان می‌گردد (از میان ۱۵ ترکیبی که عقلاً ممکـن اسـت از نظـر تقدم، تأخر و تساوی به وجود آید، گویا تنها شش ترکیب ذیل مورد نظر واقع شـده است):

۵۱ ـ ۵۳ **عینیه**: اوّلین دسته‌ای که از این فـرق پدیـد آمدنـد و اعتقـاد بـه تقـدیر پیشـین را درباره‌ی نسل علی، از نظریه‌ای که محمّد را از صلب ابـراهیم مـی‌دانـد

[1] طیرانی، «مجموع‌الأعیاد»، ۴۸.

[2] ابن‌تیمیه، ج۲، ص۱۹۸؛ اذنی، ۱۷. مقایسـه کنید با لقمان به عنوان واعظ و معلـم (قـرآن، ۳۱، ۱۲). در حج «مشـعر الحـرام»، کـه در شـب «مزدلفـه» مـی‌درخشـد، کنایـه از سـلمان اسـت. (اذنی، «البارکوه»، ۳۱). سلمان قبض روح نیز می‌کند = ابن‌ملجـم (اذنـی، همـان کتـاب، ۱۸= ابن‌حزم، ج۴، ص۱۸۸)

گرفتند. و چنین به نظر می‌رسد که از اینان، سبئیه و کیسانیه، معتقد شدند که: امام (=ابن‌الحنفیه[1]) > وکیل (=مختار) > سادن (=ابن‌نوف) [نسخه‌ی عربی: سادن (=حوشب‌برسمی) رک. طبری، ج۲، ص۷۰۶] بنا به قول مفضل جعفی[2] (تقریباً+۱۷۰): ع (=رب، خماس)، م (=نبی) > س (=رسول). آنچه که علیائیه در امانت میم و سین می‌افزایند (بنا به قول ابن‌جمهور غرابی، جبرئیل لغزنده، یا بقول بشار، سلمان خیانت کرده و شلغمانی که می‌گوید س=میکائیل[3])

بنا به عقیده‌ی مخمسه (شریعی و جرمی[4]): ع = م (خماس) > س (خماس). به قول علی‌اللهیان[5]: ع (=رب) > س = م (خماس: سلمان اوّلین و محمّد سومین نفر از پنج نفر در دور دوم از ادوار هفت‌گانه است.)

۴ ـ **سینیه**[6]: بنا به قول ابوالخطاب (+۱۳۸[7]): س (اوّل ملک می‌شود و سپس اله) > م (=نبی) = ع (=امام: خماس: یا سباع، بنا به قول معمر که برای متناجس کردن پنج تن مباهله با هم، دو سلف بلافصلشان، ابوطالب و عبدالل را بر آنان می‌افزاید[8].) زبان حلاج، شامل برخی از اصطلاحات سینیه است.

در این‌جا س > م (رجوع کنید به «اخبار الحلاج»، ۳۳، مکرر، 33 bis[9])

---

[1] طبق رأی جابر خیالی، «کتاب الخمسین»، ارسالی پ. کروس. کیسانیه می‌گویند: صامت (=ابن‌الحنفیه، امام در حیات علی) > ناطق (=علی، نبی فقط).

[2] شهرستانی، ج۲، ص۱۷؛ مفضل و پسرش محمّد، در نزد غلاة مقام «باب» = سین را حائزند. درباره‌ی یکی از این دو، این دو بیت ابی‌الغمر ثمالی دیکی (حوالی۱۹۰: نسخه‌ی خطی پاریس، ۶۱۸۲، ورق ۵ب و دنباله‌ی آن):

أنا ابصرت دیک العرش في صورة انسی
أنا ابصرت ربي قاعداً في حی جعفي

(ابن‌ماکوله، نسخه‌ی خطی اسکوریال، شماره‌ی ۱۶۴۶، ورق ۵۷ب؛ و ۱۶۴۷، ورق ۳۰۸ب؛ نسخه‌ی خطی برلن. Berl.Wetzt، ج۲، ۳۳۴، ورق ۱۵۸ب؛ من نقل متن دقیق آن را، که به طور دست‌وپاشکسته و ناقصی سمعانی در «الانساب»، ۴۰۵ب نقل کرده است، مدیون دوستانم Antuna و Minwoch هستم.) سین مصداق خروس عرش است (اذنی، «البارکوه، ۴۰، ۱۳؛ نسخه‌ی خطی پاریس، ۱۴۵۰، ورق ۱۲۷ب) زیرا وی اوّلین کسی است که امام را به تهلیل و «أنت أنت» سلام گفته است: ابن‌سنان، خطی پاریس شماره‌ی ۱۴۵، ورق ۱۲۹ب. بنابراین، او مؤذن است. (رک. ص۴۴، پاورقی۲).

[3] خشیش در ملطی، «التنبیه»، ۲۹۶. ابن‌اثیر، «الکامل»، ج۸، ص۱۰۱، ۱۷۸، و دنباله‌ی ضمیمه‌ی ۱.

[4] اشعری، ج۱، ص۱۵؛ استراباذی، ۲۲۵.

[5] مینورسکی Mittwoch در RMM، ج۴، ص۲۴.

[6] مقایسه کنید با نقش خضر با موسی و وصیش و آصف با سلیمان پیغمبر، آن‌چنان که هر دو در قرآن آمده است. (قمی، «تفسیر القرآن»، ص۳۹۹).

[7] تاریخی است که کشی تعیین کرده است. ۱۹۱.

[8] نوبختی، «فرق‌الشیعه»، ۴۰؛ ابوحاتم رازی، «الزنا»، ۹۰۹. می‌بینیم که هفت «اسباب» (یا «وصفاء»، بنا به قول طبری، ج۲، ص۱۶۱۹، سپس ائمه) قبل از آن که پیاپی یکدیگر باشند (در ترتیب اسمعیلیه)، مقارن یکدیگرند. این کاملاً مشابه ترتیب شیعه‌ی دوازده امامی است (نجباء، سپس دعاة، سپس ائمه: شهرستانی، ج۲، ص۲۸).

[9] رک. به کتاب من: «مجموعه‌ی متون منتشر نشده، Becueil، ص۲۴۱، پاورقی۲؛ و اسطوره‌ی شیر ارژن، که از سلمان به حلاج انتقال یافته است («نفس»، ۲۸؛ کتاب من: شکنجه‌ی حلاج)

۵ ـ **میمیه**: این میل، ابتدا به صورت اوّلیه نزد مغیره و مستنیر پدید آمد و در ۱۴۱هـ، نزد راوندیه[۱] کاملاً مشخص گردید. اینان معتقدند که: م (=رب: محمّد، سپس عباس... و منصور) > ع (=عثمان بن نهلیک) > س (هیثم بن معاویه = جبرئیل) بنا به قول کلیمیه: س = سلسله‌ی ابدال[۲]. و به قول اسماعیلیه‌ی پیرو میمون قداح: م (=سابق، عمود) > ع (=تالی، اساس) > س (=حدود سه‌گانه، و در نزد دروز: هشت‌گانه). مسعودی از برخی از شیعیان میمیه یاد می‌کند. از تستری به بعد، بسیاری از صوفیه‌ی سنی، از میمیه بوده‌اند. [ترجمه‌ی عربی: «بسیاری از صوفیه‌ی سینیه، جزء میمیه شدند.» که بی‌شک «سنیه»، «سینیه» چاپ شده است[۳].]

ترکیب ششم، ع = م = س. نصیریه آن را ابلیسی می‌شمارند[٤]. زیرا منتهی می‌شود به یگانگی میان سه وظیفه‌ی غیر متناجس و به وضع سه اسم حسی (به جای پنج «اسماءالحسنی»ی «شهود مباهله») با این همه تریب بر روی خود نصیریه، آثاری به جا گذاشته است[۵] و دلایلی وجود دارد که بر اساس آن، پیشوایان معتقد شدند که این ترکیب، به عمر بن فرات (+۲۰۳) بازمی‌گردد.

نتیجه

مجموعه‌ی اطلاعاتی که در این‌جا گردآوری شده است[٦]، استنباطات روشنی را در تأیید تاریخی بودن شخصیت سلمان به دست می‌دهد. ولی شگفتی افسانه‌ها در پیرامون ورودش به اسلام و دگرگونی مذهبی، نقشی که داشته است در میان شیعه‌ی غالی، پس از یک دوران تخمیر و تأمل عادی پدید آمده است.

آیا باز هم در این مسیر می‌توان جلوتر رفت؟

Passion d'Al - Hallaj. P418

[1] طبری، در سال ۱۴۱هـ؛ مقدسی، «البدء»، ج۵، ص۱۳۸.

[2] در این‌جا سلمان، پس از سقوط بلال، جانشین وی می‌گردد (جاحظ، «احدی عشرة رسالة»، ۹۸؛ «الحیوان»، ج۲، ص۹۸، س۱۵.)

[3] جعفر بن منصور، «تأویل الزکاة»، نسخه‌ی خطی لیدن، شماره‌ی ۱۹۷۱، ص۹۷. مجموعه‌ی Recueil من، ص۱۰۲.

[4] نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۱۴۵۰، ورق۴۴ب، ۸۲آ. بدعتی است که با عکس آن یعنی بدعت شنبویه (=عمر، به عقیده‌ی خصیبی، «الهدایة»، ص۱۳: وی ثنوی Dualiste است. زیرا میان اسم و معنی فرق می‌گذارد. رک. همچنین نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۱۴۵۰، ورق ۱۵۸ب) محکوم شده است.

[5] فرمول: ع م س (رک قرآن، ۴۲ ـ ۱، ۱۷) رک. «سفریسرا Sefer Yetsiral» (نصیریه معتقد بودند که حروف خسمه‌ی مزبور در اوّل سوره‌ی محمّد، معنایش: «ع م س حق» است. و بدین طریق، ترکیب حروف را در این آیه برای وصول به عقیده‌شان ارزش می‌نهند. این عقیده با نظریه‌ی یهود در کتب قباله راجع به «سفریسرا» شباهت دارد.)

[6] در صفحات ۸۱، س۱۷؛ ۸۳، س۵؛ ص۹۸، ۹۹، ۱۱۷. و رک. طبقه‌بندی مآخذ. کیسانیه، پاورقی طارق احمسی.

در مورد تأثیر شخصی‌ای که وی باید به جا گذاشته باشد، تنها باید به دامن حدس و فرض دست یازید. سهمی که وی در تحدید برخی از شعائر داشته است، مثل استبراء[1]، و تخمیس نماز[2]، و به کار بردن «تأویل شخصی» در تفسیر، چنان‌که نزد ابن‌مسعود و مقداد می‌یابیم[3]، باید یادآور شویم که قبل از جمع‌آوری قرآن، آیات بر حافظه‌ها، جز با ارتباط به شخصیتی مبغوظ یا محمود، نمی‌گذشت. بنابراین، اسرائیل در قرآن، مجموعه‌ای است از مثال‌هایی که در تطبیقشان بر احوال پیغبر، از دوستان و دشمنانش، تحقق یافته است. و با ارتباط با قرآن، سوره‌ی شعراء، آیه‌ی ۸۴ («و اجعل لي لسان صدق في الآخرين») است که شعار «تصلیه[4]» ـ که آن همه برای عقیده‌ی امامت شیعه پربرکت است (کما صلبت علی ابراهیم و آله ـ آل، «امة» نیست[5].) ـ تکوین شد. و در سال‌های ۱ تا ۱۰، در مدینه، قبل از تعیین حج در پیرامون کعبه، احتمالاً «تهلیل» را در پیش روی پیغمبر می‌گفته‌اند و شاید «تهویس» بدوی را نیز ـ که هم‌اکنون وجود دارد و به طواف در مکه اختصاص داده شد ـ در اطراف شخص وی برپا می‌کرده‌اند. و سلمان، در واقع حداقل یک قاری را تربیت کرده است و او عرثاء ضبّی (+۳۲) است[6].

اشکالی نخواهد داشت که فکر کنیم پیغمبر ـ در کنار همکاران بزرگ سیاسی و آن همه همپیمانان سودجو و مشکوکش ـ دوستانی مطمئن داشته که دلش به آنان نزدیک‌تر بوده است تا به تحریکات سیاسی حرمش. و پس از خدیجه و زید، و بیش‌تر از این دو، به حذیفه و سلمان دلبستگی داشته است. و نیز در کنار کسانی که به ایمان قوی محمّد، به انحدارش از صلب ابراهیم، و به رسالتش به عنوان «مبشر و نذیر» باور داشته‌اند، چند تنی از پارسایان مشتاق عدالت نیز

---

[1] ابن‌حنبل، ج۵، ص۴۳۷ ۴۳۹. این نکته جالب است که خوارج، سلمان را به عنوان راوی این شعار قبول می‌کنند. (جیطالی، «قناطر الخیرات»، ج۱، ص۳۲۶).

[2] تاریخ برقراری ارتباط میان پنج تن مباهله و پنج وقت نماز یومیه (= اسماء الحسنی در نزد غلاة) حداقل به ابوالخطاب بازمی‌گردد. همین صورت نزد اسحاقیه (خطیب، ج۶، ص۳۸۰، س۱۸) و نصیریه (اذنی، «البارکوه»، ص۱۲. رک. نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۵۱۸۸، ورق ۸۱؛ و کشی، ص۹۳، ۹۵، راجع به ۵۱ رکعت نماز. مقایسه کنید با ابوالمعالی، ص۱۶۲. گویار Guyard، ۱۱۵؛ و دوسو Dussaud، ۸۷) یافت می‌شود. عدد پنج نزد مانویان، نقش بزرگی را بازی می‌کند.

[3] ابن‌بطریق، ۱۷۸؛ طبری، ج۱، ص۱۳۰۰. و به پیروی از این تأویل شخصی که از تأویل پیغمبر گرفته شده است، (و از این‌جاست تفسیر شگفت‌انگیز این قول که «السنة لاتنسخ بالقرآن») یونس یقطینی امام رضا را ملقب به «طاغوتم می‌کند. «چه، در خلافت با غاصب سازش کرد.» (استراباذی، ۳۸۰). (رک. توطئه‌ی غلاة، نه خوارج، علیه امام حسن در مدائن: نوبختی، (۲۱)

[4] ابن‌تیمیه، «منهاج اهل السنة»، ج۴، ص۶۵ ـ ۶۹. سیوطی، «التسبیح فی التصلبه» (نسخه‌ی خطی تیمور)، «ابونعیم»، ص۱۳۱.

[5] رک: قرآن، آل‌عمران، ۳۰؛ و نرماشری، به نقل استراباذی، ص۲۸۵.ل

[6] طبری، ج۱، ص۱۱۳، ۲۸۹۷.

بوده‌اند که بی‌تابانه به پیروز «قائم[1]»، یعنی حکومت مهتدی بـه «روح» را انتظـار می‌کشیده‌اند. حاکمی که بالأخره خوردن صدقات را ریشـه‌کـن خواهـد کـرد و در قلوب منافقان راه خواهد یافت. روایات شیعه برای ما حکایت مـی‌کننـد کـه در یـک روز فراموش‌نشـدنی، سـلمان در مباهلـه شـرکت کـرد[2] (۴ شـوال سـال ۱۰هــ = ۶۳۱/۱/۱۵م)، در مدینه، در قبرستان بقیع، نزدیک توده‌ای از شن سرخ[3]، محمّد در مقابل فرستادگان قبیله‌ی مسیحی بنی‌بلحارث[4] از نجران[5]، آنان را بـه محاکمـه‌ی خدا احضار کرد. (سوره‌ی آل‌عمران، ۵۴: «فمن حاجّک فیه من بعد ما جاءک مـن العلم فقل: تعالوا ندع ابنائنا و ابنائکم و نسائنا و نسائکم و أنفسنا و أنفسکم، ثـم نبتهـل فنجعـل لعنـة الله علـی الکـاذبین») بـرای شـرکت در یـک چنـین آزمـایش خطرنـاکی کـه نمایشـی بـی‌نظیـر از خلـوص مطلقـش بـود، محمّـد «اهـل»ش ـ «پنج تن»ی را که با عبایش پوشاند، یعنی (جز خودش)، دو نوه، دختر و دامـادش را ـ گروگان ایمان به رسالت نبوتش قرار داد. پس از این واقعه، محبتی کـه برخـی از دوستان محمّد نسبت به این «پنج تن» داشتند، به یـک تقـدس عاشـقانه بـدل شـد[6]. اینان آل‌علی را تقدیس کردند. چه، قرابت خـونی کمـابیش متفـاوتی کـه بـا

---

[1] قرآن، آل‌عمران، ۱۶.

[2] مباهله، عید قدیمی شیعه (بیرونی، «الآثار الباقیه»، ص۳۳۲)، شعار خاصی را در فقه شیعه پدید آورده است که نزد شیعیان، طبعاً برای واداشتن به اعتراف، به کار می‌رود. شـیعه بـا ایـن شـعار، تقیـه را مـی‌شـکند (کلینـی، «کـافی»، صـفحه‌گذاری نشـده؛ اسـتراباذی، ص۴۷) = عیدالتجلی.

[3] اشاره به موسی (اکثیب الأحمر):

L.A. Mayers, Quart Dept Antiq. Palestine II,29

مثـل غمامـه (=غمامـه‌ی سـینا): «هنگـامی کـه ابـری سـپید و صـاف در آسـمان درخشـنده و تندر زن پدید آمد (سبائیه)، در برابر آن می‌ایستند [به سجده می‌افتد: مـتن فرانسـه]، مباهلـه و تضرع می‌کنند و می‌گویند علی از [آسمان: فرانسه] میان ابـر مـا مـی‌گـذرد (ملطـی، همـان کتاب، ص۳۱، ۳۲. رک. ابن‌قتیبه، «عیون الأخبار»، ج۲، ص۲۸۳) گمان نمـی‌رود کـه کلیـه‌ی ایـن «موسویات» ریشه‌ی یهودی داشته باشد.

[4] می‌دانیم که اهل نجران، از دخـول در مباهلـه، بـه علـت تـرس، نـه رضـا، خـودداری نمودنـد و مصـالحه‌ای را امضـا کردنـد کـه جزیـه بدهنـد، ولـی مسـیحی بماننـد. ایـن قـرارداد، قبـل از قراردادهای آیله و ازرح، اوّلین کاپیتولاسیون (قرارداد تسلیم) مسیحیت با اسلام بود.

Caetani II, 350 - 353 ; Lammens Fatima, 97, N3

بلاذری، «الفتوح»، «الاغانی» ط۲، ج۱۰، ص۱۳۷؛ مجلسـی، «بحارالأنوار»، ج۹، ص۴۹ ـ ۵۲.

[5] این قبیله از مذحج، همپیمان قبیله‌ی همدان بود. چنین می‌نمایـد کـه بسـتگی‌ای وجـود دارد میان این پیمان، با تشیع حادی کـه بنـی‌همـدان پس از آن کـه بـدون جنـگ، در حیـات پیغمبـر، تسلیم علی شدند، بدون تزلزل اظهار کردند. چه اینان در قرارداد مباهله شرکت کرده باشـند و چه به ظن قویتر، خودداری؛ بنی‌بلحارث از شـرکت در مباهلـه (و قتـل روح بـن زراره‌ی حـارثی، سال قتل نامعلوم، به نقل همـذانی، «صـفة الجزیرة العـرب» در همـین مـاده) منجـر بـه نقـض پیمان و مسلمان شدن بنی‌همدان شده باشد.

[6] کمی پیش، رابطه‌ی میان پنج تن و پـنج نمـاز را دیـدیم. رک. هـمچنـین بـه طریقـه‌ی قلندریـه برای ذکـر پـنج تـن [سـنونی، «السلسـبیل»، ۳۲، ۱۶۰] در برابر یـک‌چنـین سـتایش و نمـایش اعتراضات لامانس (در «معاویه»، ص۳۶) هرگز پایه‌ای ندارد.

پیغمبر داشتند[1]، بدل به یک نوع جانشینی رسمی قضایی [عربی: به یک نوع شعار علنی (مباهله)] گردید و پس از مرگ پیغمبر، این گروه، همه‌ی امیدی را که به عدالت داشتند، در وجود آنان نهادند و گروهی دیگر، در برابر اینان، آنان را دشمن داشتند و کینه (ثار)شان را[2] از خون خویشاوندان مشرکشان، که به دستور محمّد، به دست علی، در بدر کشته شدند، به آل‌علی متوجه کردند. وقتی که فقدان زودرس پیغمبر، و به نوشته‌ی لوحه‌های کهن قبور، این «اعظم مصیبة[3]» روی داد، سلمان اعتقادش را باید مشخص و مؤکد می‌کرد و از این جهت در عراق، در میان بنی‌عبدالقیس، نهضت احقیت [علی به خلافت] را قبل از ابوذر و عمار[4] آغاز کرد. علی رفته رفته از سرنوشت غمانگیزی که این جانشینی قضایی پیغمبر در میان امت اسلامی برایش تعیین کرده بود، آگاه می‌شد و چنان‌که نظام نشان داده است[5]، علی جز در برابر شورشیان خوارج، که بعدها او را در سال «میم»، سال ۴۰هـ، به قتل رساندند، شکل یک رهبر حق الهی را به خود نگرفت. ولی فرزند دوم و جانشینش، حسین، با آگاهی بیش‌تری از این سرنوشت تلخ، آن را به تمام استقبال نمود و عزیمت کرد تا «برای عدالت»، در کربلا کشته شود[6]. در سال ۶۰، سال «سین[7]».

سلمان قبل از آنان مرد. ولی این شوق به عدالت دنیوی، که سلمان بذر آن را افشانده بود و تشیع گشت، در اسلام به عطشی نسبت به حیات ابدی نیز بدل شد. اساس اخلاص شیعه را به موضوع احقیت (امامت) و مهدی منتظر و نیز مسأله‌ی تصوف مبتنی بر روح زهد را، اگر به سرچشمه‌های اصلی‌شان برگردیم، در سلمان می‌یابیم.

---

[1] واضح است که هنگام مؤاخاة در مدینه، محمّد علی را به برادری برگزیده است. (سارازن Sarasin، بنا به گفته‌ی ابن‌سعد، ج۳، ص۱۴، نشان داده است که در مؤاخاة علی، سهل بن حنیف را به برادری گرفت.) ولی باز این واضح‌تر است که محمّد، یتیم ابی‌طالب (ابن‌حنبل، ج۱، ص۳۱۲؛ آن را مقایسه کنید با قرآن، سوره‌ی ضحی، ۶؛ و سوره‌ی بلد، ۱۵) پسر کسی که آن همه بدو مدیون بود، او را نزد خود نگهداری می‌کرد ـ حتّی قبل از آن که فاطمه را به وی بدهد ـ در نظرش بیش‌تر از یک «برادر» می‌نمود.

[2] حدید، ج۳، ص۲۸۳ (و ج۱، ص۳۶۲ ـ ۳۶۹)؛ مقریزی، «النزاع»، ص۱۲ ـ ۳۰.

[3] یا «رزیه»، ویت، «فهرست وقایع تاریخی همراه با کتیبه‌های عربی.

G. Wiet: repert. Chron. Épiger, arabe, t. I. P52 (an 186), 79 (an 199), 107 (an 205), etc. et P260 (an 234).

مقایسه کنید با حدیث ابن‌عباس (حدید، ج۱، ص۱۳۳) و اشعار حسان بن ثابت (مقدسی، «البدء»، ج۵، ص۶۹) و عید «الارباء مایدور».

[4] در سال ۲۱، بنا به گفتهی جاحظ (حدید، ج۱، ص۱۲۳).

[5] وضعی که در نهروان، او را الهام داد. (حدید، ج۲، ص۴۸).

[6] اخوان‌الصفا، ج۴، ص۱۱۸.

[7] یا «صاد» (در حساب مغربی، که در آن سین = ۳۰۰).

این سخن مشهور امام جعفر (صادق)، که بعدها نزد اهل تسنن، جزء احادیث نبوی به شمار آمد، به‌تر از هر کسی بر این بیگانه‌ای که از راهی بس دراز به اسلام آمده بود، صدق می‌کند که: «بدأ الإسلام غریباً، فسیعود غریباً کما بدأ. فطوبا للغرباء من امة محمّد[۱]» اسلام غریب آغاز شد (در مدینه) و غریب بازخواهد گشت (به کوفه یا بیت‌المقدس[۲]، اوّلین و آخرین قبله‌اش) همچنان‌که آغاز شده بود. خوشا به کسانی که از امت محمّد، به غربت می‌افتند (برای آن که قائم را بجویند.) این ندای شیعه است در دعوت به قهرمانی دنیوی، که محاسبی، یکی از صوفیه (+۲۴۳)، آن را به طریق عرفانی، این‌چنین تأویل می‌کند: «فطوبی للغرباء من امة محمّد صلی الله علیه و سلّم، فهم المنفردون بدینهم (أی الذین اعتکفوا و انقطعوا الله وحده[۳]).

[1] ابن‌زینب نعمانی، «الغیبة»، ص۱۷۴ ـ ۱۷۵؛ اخوان‌الصفا، ج۴، ص۲۷۹؛ ابن‌الولید، «الدامغ»، نسخه‌ی خطی حمدانی، ج۲، ص۵۰۲. رساله‌ی حنبلیه‌ای که ابن‌رجب نوشته و در «المجموع» وهابی تألیف ابن‌رمیح چاپ شده است. قاهره (المنار)، ص۳۱۱ ـ ۳۲۸.

[2] دور الهجره نزد اسمعیلیه، در سرزمین همدان (گلازر)

Glaser, peterm Mitteil, 1884

مقایسه کنید با اخوان‌الصفا، ج۴، ص۱۹۱، س۱۶ (الهجرة إلی بیوت ناطقة) حدید، ج۳، ص۲۱۵

[3] در کتاب من: Recueil، ص۱۹ (و رک. کتاب من: Essai، ص۲۱۷.)

۵

ضمیمه‌ی ۱

پنج متن منتشر نشده درباره‌ی فرق غالیه‌ی

«سلمانیه» یا «سینیه»

۱ ـ ابوحاتم رازی

(حوالی ۳۲۲هـ = ۹۳۴م) در «کتاب الزنا»، فصل «في فرق الشیعه»، ورق ۹۰۷

«و من الغلاة، السلمانیه: و هم الّذین قالوا بنبوة سلمان الفارسی؛ و قوم قالوا بالهیته[۱] تعالی الله علواً کبیراً؛ فمنهم من وقف علیه، و منهم من قال بغیره بعده[۲]. و قال (الّذین یؤمنون بالنبوة) في قول الله عزّوجل: «و أسأل من أرسلنا من قبلک من رسلنا [سوره‌ی زخرف، ۴۴] قالو إنّما هو سلمان[۳] «أرسلنا قبلک من رسلنا» و إنما کانت الکتابة في المصحف، المیم ملصقة بالنون بلا الف، و هو سلمان، کما کتبوا لقمان[٤]، عثمن بلا ألف. و غلا فیه قوم حتّی فضّلوه[٥] علی امیرالمؤمنین علیّ صلوات الله علیه.»

> و از غلاة، سلمانیه کسانی‌اند که به نبوت سلمان فارسی، و قومی به الاهیت وی اعتقاد دارند. از اینان، گروهی وی را خاتم می‌دانند و گروهی به بعد از وی نیز قائلند. آنان که (به نبوت وی ایمان دارند) می‌گویند که قول خدای‌تعالی که «و بپرس از کسی که قبل از تو، از رسولانمان فرستادیم.»، مراد همان سلمان است که «فرستادیم قبل از تو، از رسولانمان» [وسل

[1] رک. اشعری، «مقالات الاسلامیین»، ج۱، ص۱۳.

[2] همین طبقه‌بندی در فرق امامیه صورت می‌گیرد. چه، با مرگ هر امامی، اینان به دو دسته‌ی «واقفیه» و «قطعیه» تقسیم می‌شوند.

[3] در حقیقت، این تفسیری است قدیمی، و با تفسیر آیه‌ی ۱۰۵ از سوره‌ی نحل (الأعجمی = سلمان) ارتباط پیدا می‌کند. ولی این تفسیر بر پایه‌ی این خطای فاحش نحوی استوار نمی‌شود. بل‌که در این‌جا «سلمن»، بدون الف تصور می‌شود تا در آن جز حروف نورانیه‌ی س + ل + م + ن نباشد. این حروف در حساب عددی ابجد، ۱۸۰ است. درست مانند س + ل + س + ل = ۱۸۰ (سلسل نام غنوصی سلمان است). این معادله که در حدود سال ۱۳۸هـ وضع شده است، نشان می‌دهد که در این تاریخ، الف، استعمالش در کتابت کوفی هنوز تعمیم نیافته بوده است.

[4] رابطه‌ی دیرین میان دو شخصیت لقمان و سلمان، تنها به کتابت بستگی ندارد. (رک. پیش از این، ص۱۴۹، پاورقی ۱) (اینجا کلیک کنید)

[5] عقیده‌ی سینیه، بر خلاف عقیده‌ی عینیه.

من = سلمن أرسلنا... زیرا صیغه‌ی امر فعل سأل، أسأل ـ سل] منتها در کتب قرآن، میم بدون واسطه‌ی الف، به نون می‌پیوندد و باید سلمان خواند، همچون لقمن و عثمن، دون الف. و گروهی (که به الاهیتش معتقدند) بدان اندازه در او غلو کرده‌اند که وی را از امیرالمؤمنین علی، صلوات الله علیه، برتر شمرده‌اند.

۲ ـ فرمول نذر سلمان

بنا بر اعتقاد خطّابیه و ناووسیه

الف ـ روایت کوتاه از عنسبه (شاید وی همان ناووسی است به این اسم. کشی در کتاب «معرفة اخبار الرجال»، وی را ذکر می‌کند. چاپ بمبئی، ص۱۸۸.)

«قال لي أبوعبدالله علیه‌السلام: أی شیء سمعت من أبی‌الخطاب[۱]، قال سمعته یقول انک وضعت یدک علی صدره و قلت له «عه و لا تنس» و إنّک تعلم الغیب و انّک قلت له هو عیبة علمنا و موضع سرنا، امین علی احیائنا و امواتنا.»

ابوعبدالله (امام جعفر صادق) علیه‌السلام به من گفت از ابوالخطاب چه شنیدی؟ گفت: از او شنیدم که می‌گوید تو دستت را بر سینه‌اش نهاده‌ای و به وی گفته‌ای: «فرا گیر و فراموش مکن.» و تو از غیب آگاهی و به وی گفته‌ای که او گنجینه‌ی علم ما، محل سر ما، و امین بر زنده‌ها و مرده‌های ما است.»

ب ـ روایت طولانی از خصیبی نصیری (عنوان کتابش معلوم نیست: طبرسی نوری در «نفس الرحمن» آن را نقل می‌کند. چاپ سنگی تهران، سال ۱۲۸۵، باب پنجم، ص۵۳ [بدون شماره‌گذاری صفحات]):

(قال جعفر لأبي‌الخطاب:) «یا محمّد! أخاطبک بما خاطب به جدی، رسول‌الله، سلمان و قد دخل علیه عند ام ایمن، فر حب به قرّ به و قال: اصبحت یا سلمان عیبة علمنا و معدن سرّنا، و مجمع امرنا و نهینا، و مؤدب المؤمنین بآدابنا، أنت والله الباب الّذي یوه علمنا، و فیک ینبأ علم التأویل و التنزیل و باطن السّر و سر السّر. فبورکت اوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً و حیّاً و میتاً[۲]. فقال رسول‌الله هذا القول لسلمان و قلته أنا لک یا محمّد.»

(جعفر [صادق] به ابوالخطاب گفت:) ای محمّد، تو را خطاب می‌کنم بدان‌چه جدم، رسول‌الله، سلمان را خطاب کرد: سلمان بر وی، در خانه‌ی امایمن وارد شد. بدو خوش‌آمد گفت و او را نزد خود نشاند و گفت: «ای

---

[1] مقایسه کنید با تنصب جابر به وسیله‌ی باقر [امام محمّد]. بنا به عقیده‌ی نصیریه [«مجموع الاعیاد» ورق ۳ب. مقایسه کنید با داستان پیغمبر در معراج، به نقل ابن‌عساکر، ج۵، ص۸۵. ابن‌جوزی، «دفع‌الشبه»، ص۲۶)

[2] توازنی که با «احیائنا و امواتنا» در روایت اوّلی هست، این فکر را پیش می‌آورد که این دو، یک مأخذ مشترک دارند.

سلمان، تو گنجینه‌ی علم ما و معدن سر ما و قاعده‌ی امر ما و نهی ما و ادب‌کننده‌ی مؤمنان به آداب مایی. تو، به خدا سوگند [ترجمه‌ی فرانسه: از جانب خدا] بابی هستی که در آن، علم ما جای می‌گیرد؛ علم تأویل و تنزیل و باطن سرّ و سر سرّ در تو پیدا می‌شود. تو خجسته بوده‌ای در آغازت و انجامت، در برونت و درونت، در حیاتت و مماتت.» این گفته‌ی رسول خدا است به سلمان، و من آن را به تو می‌گویم ای محمّد.

۳ ـ نقش سلمان با پنج تن:

چنان که بشار شعیری[1] (+حوالی۱۸۰هـ) شرح می‌دهد، منقول در کشی، کتاب مذکور، ص۲۵۳، ولی نمی‌گوید آن را از چه کسی گرفته است، شاید از مرازم مدائنی (+حوالی۲۱۰هـ) باشد، ابوجعفر طوسی در «اختیار» و ابوعلی رازی در «توضیح» و استراباذی در «منهج»، ص۶۸ از او گرفته‌اند:

«مقالة بشار مقالة العلیاویه: یقولون علیاً علیه‌السلام، رب و ظهر بالعلویة الهاشمية و اظهروا به عبده و رسوله بالمحمديه، و وافق اصحاب ابی‌الخطاب في أربعة اشخاص: علی و فاطمة و الحسن و الحسين عليهم‌السلام، و إن معنى الأشخاص الثلاثة، فاطمة و الحسن و الحسين تلبيس، و في الحقيقة شخص علیّ، لأنه أول هذه الأشخاص في الإمامة و الكثرة. و انكروا شخص محمّد عليه‌السلام: و زعموا إن محمداً عبد و علياً رب، و أقاموا محمداً مقام ما أقامت[2] المخمّصة سلمان و جعلوه[3] (ای سلمان) رسولاً لمحمد صلوات‌الله عليه. فواقفهم في الاباحات و التعطيل و التناسخ. و العبياوية سمتها المخمسة «علیائية» و زعموا إن بشار الشعيری لما أنكر ربوبية محمّد و جعلها في علیّ، و جعل محمّداً عبد علی و أنكر رسالة سلمان، مسخ في صورة الطّير يقال له عليا، يكون في البحر[4]، فلذلک سمّوهم العليائيه.»

مکتب بشار مکتب علیاویه است که معتقدند علی پروردگار است و بر هیأت علوی هاشمی ظاهر شده است و بنده و رسولش را بر هیأت محمّدی ظاهر کردند. بشار با اصحاب ابوالخطاب، بر سر چهار شخص (از پنج شخص که به الوهیت رسیده‌اند = اشخاص:) علی، فاطمه، حسن و حسین موافق است [متن فرانسه+: و برانها سلمان را می‌افزاید]. معنی الهی ویژه‌ی سه شخص از آنان، فاطمه و حسن و حسین، تلبیس است و

[1] راوی مفضل جعفی، به نقل خصیبی «الهداية» ص۳۴۳.

[2] به عقیده‌ی ابن‌غدائری («الرد علی الغلاة»، به نقل استراباذی، ص۲۲۵) تخمیس مبتنی است بر تعلیم این اصل که سلمان فارسی، مقداد، ابوذر، و عمرو بن امیه ضمری، موکل بر نظام عالمند.

[3] اگر او را با جبرئیل یکی بداند، مذهب غرابیه است.

[4] مقایسه کنید با ابوالجارود، که به سرهوب تبدیل شد و آن، یک حیوان دریایی است. (کشی، ۱۵۰)

در واقع، جز یک شخص وجود ندارد و آن شخص، علی است. زیرا وی در امامت تقدم و بر مجموع چهار «شخص»، تفوق دارد. ولی اینان، شخص و محمّد را خلع می‌کنند. زیرا می‌پندارند که محمّد عبد است و علی رب. و محمّد را در مقامی قرار می‌دهند که مخمسه‌ی آن را به سلمان داده‌اند و سلمان را فقط رسول محمّد قرار می‌دهند. بشار با علیائیه در اباحات، تعطیل و تناسخ، موافقت دارد. مخمسه از آن رو پیروان این فرقه را «علیائیه» لقب داده‌اند که معتقدند بشار، با انکار ربوبیت محمّد و انتقال آن به علی، و قرار دادن محمّد بنده‌ی علی، و انکار رسالت سلمان، به صورت پرنده‌ای دریایی، از نوع علیا، مسخ شد و از این رو، ایشان را علیائیه خواندند.

۴ ـ نقد مذهب سینیه[۱]:

جابر از دی‌نامی (بین ۲۹۰ و ۳۳۰هـ) در «کتاب الماجد» آن را آورده است، نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۵۹۰۹، ارسالی پ. کروس (P.Kraus)، که به زودی آن را منتشر خواهد کرد:

(ورق ۶۸آ) «إن الماجد هو الّذي قد بلغ بنفسه و کده من العلم إلی منزلة الناطقين، فصار ناطقاً[۲] ملاحظاً (=يلتقى بوحى) للصامت (=عین[۳]) . صارت منزلته من الصامت منزلة السين من الميم، و ذلک علی رأی اصحاب العين، لا علی رأی اصحاب السين. و إمّا علی رأی اصحاب السين، فکمنزلة العين من السين، علی الخلاف الذي يقتضيه اختلاف المذهبين، س۸، س۱۱» («مختار رسائل جابر بن حيان»، تصحیح و نشر پ. کروس، قاهره، ۱۳۵۴ ـ ۱۹۳۵م، ص۱۱۸)

ماجد، کسی است که به خود و به کوشش خود در علم، به مرتبه‌ی ناطقین رسید و ناطق گردید و مستعد دریافت نگاه‌های (الهامات) صامت (=عین) شد و منزلتش نسبت به صامت، همانند منزلتی است که عینیه به سین می‌دهند، نسبت به میم. و منزلتی که سینیه به عین می‌دهند، نسبت به سین. نه منزلتی که سینیه به عین می‌دهند نسبت به میم. (که پایین‌تر از عین است)...

(ورق ۶۸ب) «... و ذلک أنّهم امّا رأوا الظلماً في الميم ظاهراً قالوا: إن ما فيه من أجزاء النور الظاهرة و المتضاعفة ليس لمن ذاته، لان الذات الواحدة الطبيعية لايکون منها فعلان متضادان فقالوا: «إن السين تمدها» لما رأوا من قلة تلک

[1] این اصطلاح را من به جای «اصحاب السین»، که در متن آمده است، به کار می‌برم. مقایسه کنید: سلسلیه در کتاب «اخراج ما في القوة إلی الفعل» از همین نویسنده. سین یکی از اسامی غنوصی سلمان است. تنها حرف ظلمانی در اسم سلمان، همان الف مد وسط است. در صورتی که حرف ظلمانی میم (نام غنوصی محمّد) که دال آخر است، مشکول است.

[2] این ناطق، همان «ماجد» است که این رساله، فضایل وی را تشریح می‌کند.

[3] عین، نام غنوصی علی است.

الأجزاء الظلمانية في السين، و ذلک إن جزءها الظلمانی لا حرکة له، فهو فيها خفی جداً، لانّه مشابه في الصورة لأعظم الأنوار قدراً و هی الهزمة القاعلة للحروف[1] الّتي هی العين الأولی، و هی البسيط الاوّل لأجل الاختراع و النطق الشريف الفاضل» (چاپ کروس، ص۱۲۰، ص۴ ـ ۱۰).

> «... سينيه، چون در ميم ظلمت را آشکارا ديدند، اعلام کردند که اجزاء مرئی و متضاعف نور، که در درون ميم گنجانده شده است، از ذات او نيست. زيرا هيچ ذات واحدالطبيعه‌ای نمی‌تواند دو فعل متضاد داشته باشد. و چون سهم اندکی را که از ظلمت در سين است ديدند، معتقد شدند که از سين است که اين نور ناشی می‌شود و جزء ظلمانی‌ای که در آن است، بی‌حرکت (غير مصوت) است و کاملاً در آن مخفی، و آن در صورت مشابه است با ارج‌مندترين انوار، که همزه‌ی سازنده‌ی حروف و عين حقيقی اصلی و عنصر اوّليه‌ی اختراع و نطق شريف فاضل (معانی) است.»

(ورق ۶۹آ) «... و امّا السين الّتي صار بمنزلها من الميم فإنّ السين لأجل طول الصحبة و المجاورة وسطاً خفياً ساکناً و لا تبين فيه حرکة به في شیء من أحواله و حيث ما وقع من المواضع. و لذلک ما جنساً واحداً عجمياً[2]...» (چاپ کروس، ص۱۲۳، س۲ ـ ۵).

> امّا سين، که منزلت اين ناطق را نسبت به ميم می‌گيرد (طبق ترتيب عينيه) از نظر طول صحبت و مجاورتی که دارد، با ماجد (که در حال تحرک و تغيير است) نمی‌تواند همانند باشد. حروف ظلمانی سين، وسط، خفی و ساکن است. و در حالی که باشد و در هر وضعی که قرار گيرد، هيچ‌گونه حرکت قطعی در او پديدار نمی‌شود. بنابراين، جنسی واحد و عجمی دارد.

۵ ـ احمد بن علی نجاشی

(+۴۵۰هـ) «فهرست» (به نقل استراباذی، «منهج»، ص۲۳۴)

«علی بن عباس الجرادينی ـ رمی بالغلو و غمز عليه... له [متن فرانسه+: کتاب الممدوحين و المذمومين] و کتاب الآداب و المروءات و کتاب الرد علی

[1] راجع به همزه، به عنوان حرف فاعل، در برابر الف، به عنوان حرف ساکن: نگاه کنيد به همين مؤلف، «کتاب التصريف»، (ورق ۱۲۹ب)؛ «الرحمة»، «السرالمکنون» و ابن‌عربی، «فتوحات المکية»، ج۱، ص۱۲۱.

[2] «عجمی»، يعنی غير قابل تلفظ در عربی (اشاره به ريشه‌ی ايرانی «عجمی» سلمان = بايد منقوط باشد (ولی الف نقطه ندارد.) شايد اين مأخوذ باشد از سلمانيه‌ی واقفيه، که قبلاً بدان‌ها نصيريه، برعکس آن، تعليم می‌دهند که روح ميم از نور ذات (در اين‌جا = عين) است و جسم وی از نوری است که آن را به امر مولايش آفريده و از صعود اين نور، روح سين را خلق کرده است (مخلوق: يعنی ميم) (نشابی، «المناظرة»، نسخه‌ی خطی پاريس، شماره‌ی ۱۴۵۰، ورق ۱۴۴ب) از اين رو مذهب سينيه، به الحاد وصف شده است. (در همين‌جا، ورق ۹۹آ)

السّمانية، طائفة من الغلاة. أخبرنا الحسين بن عبدالله، عن ابن‌ابی‌رافع، عن محمّد يعقوب، عن محمّد بن الحسن الطائی الرازی[1].»

> «علی بن عباس جراذينی، که متهم به غلو است، نويسنده‌ی کتاب «الممدوحين و المذمومين» [متن فرانسه+ (که الحادش را می‌رساند)] و کتاب «الآداب و المروئات» و کتاب «الرد علی السلمانيه» (در متن چاپی: علی السليمانيه) طايفه‌ای از غلاة است. آثار وی را ما به وسيله‌ی حسين بن عبدالله (=ابن‌الغضائری +۴۱۱هـ)، به ترتيب از طريق ابن‌ابی‌رافع، محمّد بن يعقوب (کلينی رازی +۳۲۸هـ(و محمّد بن حسن طائی رازی (+حوالی۲۸۵هـ) شناخته‌ايم.

[1] بنابراين، تاريخ وفات جراذينی، در حدود سال ۲۴۰هـ است. و از اين رو، فرقه‌ی سلمانيه را از نظر تاريخ، بايد در ثلث اوّل قرن سوم جای داد.

۶

ضمیمه‌ی ۲

اطلاعاتی درباره‌ی مآخذ

اوّلین فهرست مآخذی که به طور وسیعی منتشر شده است، در کتانی، «وقایع سالیانه‌ی اسلام» است.

Caetani: Annali dell'Islam, VIII. 417-418.

مقایسه کنید با تاریخیات (Chronographia, I383)

این فهرست، بیش‌تر شامل آثار سنی است، نه شیعی؛ و جز به طوی جزئی، در صفحات راجع به سلمان، بدان نپرداخته است.

الف ـ طبقه‌بندی مآخذ

۱. روات مستقیم (منابع شفاهی):

در این‌جا مزی صورتی شامل اسامی ۳۵ تن از رواة تنظیم کرده است (در «تهذیب الکمال»، نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۲۰۸۹، ورق ۲۹۶ب) که بدان می‌توان تا ده تن دیگر را افزود. یک چنین فهرستی از یک نظر فریبنده است. چه، در مورد حدیثی که نقل می‌کند نام اوّلین راوی آن را نمی‌توان صحیح شمرد، مگر این که اسناد صحیح باشد. بنابراین، دغل‌کاران سازنده‌ی حدیث ـ با اطلاع از قواعد نقد صوری ـ چنان اسنادشان را خوب «آرایش» کرده‌اند که باید ابتدا نسبت به اسنادهای صحیح مطابق قواعد ـ که به یک راوی اوّل «مشهور»ی منسوب می‌شود ـ بدگمان بود (مثل ابوهریره، نسبت به پیغمبر؛ و زاذان یانهدی، نسبت به سلمان)، و در مقابل باید به روات مخطی که سهواً در اسناد می‌لغزند، با دقت توجه کرد. و در آن‌جا که اسناد تا آخرین حدودش کنترل شده، با پیمودن سلسله‌ی روات در اوّلین راوی‌ای که می‌دانیم (علی‌رغم تصور فقهی مبنی بر این که این یک روایت شفاهی است)، مجموعه‌ای یا کتابی (چه معروف باشد و چه به وسیله‌ی توجه سلسله‌های اسناد ثانوی بدان معروف شناخته شود، و یا مأخذ حدیث مرسلی باشد) نوشته است، توقف کنیم. با عمل کردن بدین روش، من اسامی رواتی را که در این بحث آمده است، جدا

کرده‌ام. بدین طریق، روایات مختلفه‌ی «خبر سلمان» را توانسته‌ام تمییز بدهم و راجع به بقیه‌ی شرح حال وی، و طبقه‌بندی مآخذ را به صورت زیر، طرح‌ریزی کنم:

أ. قبل از سال ۸۰هـ، روات بر حسب روابط قبیله‌ای گروه‌بندی می‌شوند. مثل گروع عبدالقیس ـ حمراء، که پیش از این، در صفحه‌ی ۱۱۳ مشخص شده است. این گروه شامل ثروان بن ملحان (راوی عمار و حذیفه؛ این نام در ابن‌سعد مقلوب آمده است.[1]) ابوقدامه نعمان البکری و ابوالظبین است و سماک بن حرب از اینان روایت کرده است. و شاید بتوان همچنان ابوعمران الجونی و حبیب بن ابی‌ثابت را بر اینان افزود.

ب. از سال ۸۰ به بعد، روات بر حسب فرق گروه‌بندی می‌شوند. مثل:

i. کیسانیان قدیم، که به مذهب مرجئه پیوستند. اسناد ابوالطفیل عامر بن واثلة اللیثی[2] > سلم بن الصلت العبدی[3] > عبید المکتب. و اسناد ابوعثمان النهدی[4] و اسناد ابوسعید الخدری > ابوسلمة بن ابن‌عوف > طارق بن شهاب الاحمسی[5]، که شاید آن‌چه را از یک کتاب منسوب قدیمی اخذ کرده است، مخفی می‌دارد و آن، کتاب «صحیفة الوصی» است.

ii. زیدیه: اسناد ابی‌وقاص > سدی و ثعلبی > شریک (+۱۷۷)؛ اسناد ابن‌بریده > ابوربیعه > حسن بن صالح (+۱۶۹)؛ اسناد زاذان کندی > عطاء یا ابوهاشم یا ابن‌رستم > قیس بن ربیع (+۱۶۵)؛ اسناد آل‌ابی‌قره کندی که از اینان اهل سنت نیز روایت نقل می‌کنند؛

---

[1] نزی، خطی پاریس به شماره‌ی ۲۰۹۱، ورق ۲ب. ابن‌سعد، ج۶، ص۸۵، ۱۵۱.

[2] ابن‌سعد، ج۶، ص۴۲؛ بلاذری، خطی پاریس، شماره‌ی ۶۰۶۸، ورق ۶۹۴ب، درباره‌ی زن پسرش؛ بغدادی، «الفرق بین الفرق»، ص۳۶.

[3] ابونعیم، ج۱، ص۵۰؛ نه ابن‌سعد، ج۴، ق۱، ص۶۳؛ و نه ابن‌حنبل، ج۵، ص۴۴۴، نام وی را نیاورده‌اند.

[4] دوازده سال با وی (ابن‌سعد، ج۷، ق۱، ص۶۹)؛ دوست مختار (طبری، ج۲، ص۲۴۰؛ «الإصابة»، ج۳، ص۹۸.)

[5] که از سلمان به تفصیل سخن گفته است. (ابن‌سعد، ج۶، ص۴۳؛ «الاصابة»، در شماره‌ی ۴۲۳۶) مقایسه کنید با ابن‌حنبل، ج۳، ص۴۴.

اسناد عبدالله بن مليل > كثير النّواء و سالم بن ابی‌حفصه[1].

iii. برای مذهب اماميه: يافتن بخيه‌های اسانيد «وصله‌خورده» بسيار دشوار است. تنها می‌توان گفت كه پس از سال ۳۷ت، گروهی در «كوفه»، نزد صعصعه، برای دعوت به احقيت علی بر خلافت تشكيل شد كه از اين گروهند: اسبغ، حجر، هبّه عرنی، حارث همدانی[2]، و مخصوصاً رشيد الهجری، كه احاديث مرموزی (تنبؤيه) را گردآوری و نوشته شده بود. (شايد در «صحيفةالوصی» انشار داد.)

۲. منابع كتبی:

أ. آثار منسوب به علی:

i. **صحيفة الوصی**، كه نسخه‌ای از آن را عمارةالعبدی[3] (+۱۴۳هـ) در دست داشته و گويا ابن‌سبا (=ابن‌وهب[4]) از آن نسخه، روايتی غرض‌آلود نقل كرده است.

ii. **خطب علی،** (كه شايد كتاب سابق باشد[5])

---

[1] ذهبی، ج۱، ص۴۴۵؛ مزی، خطی پاريس، شماره‌ی ۲۰۹۱، ورق ۴ب؛ ابن‌سعد، ج۶، ص۱۲۴؛ ابن‌سعد، ج۶، ۱۰۲؛ مزی، همان كتاب، ورق ۴ب.

[2] ذهبی، ج۱، ص۳۳۹؛ خطيب، ج۸، ص۲۷۴ ـ ۲۷۷.

[3] ذهبی، «ميزان الاعتدال»، ج۲، ورق ۲۴۶ (مقايسه كنيد با ابن‌حنبل، ج۳، ص۷۳)

[4] وی، لوی دلاويدا (Levi della vida) است كه با استاد به بلاذری (خطی پاريس، شماره‌ی ۶۰۶۸، ورق ۵۴۰آ، نه ۵۴۲آ). اين همانی ميان ابن‌سبا و ابن‌وهب را اثبات كرده است و اين مسأله‌ی مهمی است. (RSO, V1, 1913, P490)

[5] مسأله‌ی تحرير «خطب علی»، تنها مربوط به منابی كه شريف رضی در حوالی سال ۴۰۳هت در تحرير خطب «نهج‌البلاغه» از آن‌ها اخذ كرده است، نيست. [متن فرانسه+: وی در اين تأليف، ساختمان كلی خطب را بايد از ابوالعينا، محمّد بن خلاد (+۲۸۰) گرفته باشد و نيز] قطعاتی از مواعظ خطابی را كه در نوشته‌های ابراهيم بن حكم فزاری (+حوالی۱۹۰، كنتوری، ۲۰۶) و ابوعبيده (جاحظ، «البيان و التبيين»، ج۲، ۲۴ ـ ۲۷) و مدائنی («الفهرست»، ۱۰۲) محفوظ بوده، اقتباس كرده است. اين خطب، شامل فقراتيست دارای هدف‌های سياسی و معارف الهی. تأليف زيدی كه ابن‌عقده (+۳۳۳) وضع كرده، حاكی است از طريق ابومخنف (طوسی، ۱۴۸، مقايسه كنيد با ثعلبی، در كتاب «طبقات» ابن‌سعد، ج۶، ص۲۳۳)، به زيد جهنی (+۸۴) می‌رسد و كشی (ص۲۲۴) روايت می‌كند كه امام زيد «خطب» [ترجمه‌ی عربی: «كتب علی»] را مطالعه می‌كرده. بی‌شک قبل از انشعاب فرق، بين ۱۱۳ و ۱۵۰هـ، مجموعه‌ای وجود داشته است، چه اين خطب نزد اسماعيليه محفوظ است (تأليف قاضی نعمانی. مقايسه كنيد با ايوانف، «راهنمای كتب اسماعيليه Ivanow: Guide to Osm.lit به شماره‌ی ۷۲=۷۳، طبق تصحيح كروس در REO, 1932, P487) و در كتب منسوب به جابر و نيز نزد نصيريه آمده است («أنا مهلک عاد و ثمود» سخنی كه صولی حلاج را متهم می‌كند كه آن را سرقت كرده است و در نسخه‌ی خطبی پاريس، شماره‌ی ۵۱۸۸، ورق ۹۴، يافت می‌شود. مقايسه كنيد با عريب قرطبی، ۱۰۵) به‌ويژه تاريخ خطبه‌ی مربوط به قائم (حديد، ج۲، ص۵۳۴)، به قبل از سال ۱۳۰ هـ برمی‌گردد. زيرا در آن، كلمه‌ی «عسيب» ←

مجموعه‌ای است شامل متون قدیمه، حتّی در تألیف شریف رضی[1].

ب. آثار منسوب به سلمان:

i. **خطبه**[2] (خطاب بحذیفه): پیش‌گویی‌های مرموزی است که از داستان غمانگیز کربلا خبر می‌دهد و این خبر، مأخوذ از خود حادثه است. از مرگ زید بی‌خبر است و شهادت نفس زکیه را «بین رکن و مقام»، قبل از وقوع حادثه، پیش‌گویی می‌کند[3]. و عبارت «کردید و نکردید» را به عربی تشریح می‌نماید. عصیان‌های بنی‌اسرائیل را علیه انبیائشان، با شکنجه‌هایی که آل‌علی از امویان می‌بینند، مقایسه می‌کند و در تعیین کوفه به نام «دار الهجره»ی نهایی اسلام، اصرار می‌ورزد ـ و این، می‌رساند که باید از سال‌های ۱۰۰ تا ۱۲۰هـ باشد.

ii. **خبر الجلاثیق**[4]، داستان ساده‌ایست که ارزشی فراوان یافته است و حکایت می‌کند که در خلافت ابوبکر، یکی از جاثلیق‌های رومی برای تمجید از «تأویل» علی، به مدینه آمده است.

iii. **انجیل سلمان**، رساله‌ی رمزی مانوی است که متأسفانه مفقود شده است و بیرونی از آن نام می‌برد[5].

iv. **روایة سلمان**، مجموعه‌ایست ساختگی، که تحت عنوان «کتاب سلیم بن قیس الهلالی» منتشر گردید و به

← یافته می‌شود که دارای یک معنی رمزی است و دو شاعر، زراره (+۱۴۸، جاحظ، «الحیوان»، ج۷، ۳۹) و معدان السمیطی (+بعد از سال ۱۶۹، جاحظ، همان کتاب، ج۲، ص۹۸) می‌پندارند که معنی آن معلوم است. بنابراین، خطب علی در این زمان، یکی از کتب کاملاً متداول شیعیان بوده است. (مقایسه کنید: کشی، ۱۳۸)

[1] پس از تحدید کتب منسوب به علی، باید جای‌گاهی را که در نوشته‌های باقریه (متعلق به یکی از جابرها، متون معروف به متون بنی‌حرام؛ و از آن میان، قطعاتی نزد حارثیه و نصیریه، ذهبی، ج۳، ص۱۹۱؛ نوبختی، ص۳۱) و نوشته‌های جعفریه (فرق ناووسیه و خطابیه و مفضلیه) به سلمان اختصاص دارد، تعیین کرد.

[2] کشی، ص۱۳ ـ ۱۶؛ با اختلاف در روایت: در «نفس»، ص۶۷.

[3] که یکی از اوّلین کسانی که قبلاً بدان اشاره کرده است. (کشی، ص۶۴.)

[4] طوسی، ص۱۵۸ (از طریق شریک)، «نفس»، ص۱۲۵ ـ ۱۳۲.

[5] «آثار الباقیه» در همین ماده. مقایسه کنید با شهرستانی، ج۱، ص۹ ـ ۱۳. (و نقد آن را در ابن‌تیمیه، «منهاج اهل السنة»، ج۳، ص۲۰۹. مقایسه کنید با امیر داماد، «الرواشح»، ص۱۳۹).

مؤلفی خیالی اشاره می‌کند[1]. نام این مجموعه، تقریباً از سال ۱۸۰ به میان آمده، و در متن منسوب دیگری، یعنی «تفسیر» قرآن فرات بن احنف کوفی، استخدام شده[2]. (کنتوری، ۱۳۰؛ استراباذی، ۲۵۸؛ «نفس»، ۴۴) و حسین بن سعید اهوازی (+۲۵۰هـ؛ خونصری، ۵۱۱) آن را نشر داده است.

ب ـ کتب به زبان‌های شرقی

علاوه بر منابعی که درباره‌ی «خبر سلمان» یاد کردیم:

۱. «سبع المجادلات» (هفت پیکار سلمان)، کتابی‌ست خطّابی، به عربی، که مفقود است و از مآخذ کتاب «امالکتاب» اسماعیلیه، در پامیر به شمار می‌رود و ایوانف آن را تحقیق کرده است. («مجله‌ی تحقیقات اسلام» REI، ۱۹۳۲، ۴۱۹ ـ ۴۸۲).

۲. علی بن الجراذینی (+۲۴۰هـ): «الرد علی السلمانیه» (مفقود)

۳. علی بن مهزیار (+۲۵۰هـ): «حدیث بدو اسلام سلمان الفارسی» (طوسی، ۲۳۲، مفقود.) قطعاتی از آن را ابن‌بابویه آورده است: «الغیبة»، ۹۶ ـ ۹۹.

۴. کشی: «معرفة اخبار الرجال»، ص۴ ـ ۱۶.

۵. ابن‌بابویه (+۳۸۱): «اخبار سلمان» (استراباذی، ۳۰۸، مفقود)

۶. ابونعیم اصفهانی (+۴۳۰): «ذکر اخبار اصفهان»، چاپ Dedering، سال ۱۹۳۱، ج۱، صفحات ۱۳، ۴۸ ـ ۵۷، ۷۶ ـ ۷۷.

۷. ابوالعلاء معری (+۴۴۹): «رسالة الفرقان»، ۱۶۹.

۸. اسماعیل بن محمّد حافظ اصفهانی (+۵۳۵): «سیر السلف»، خطی پاریس به شماره‌ی ۲۰۱۲، ورق‌های ۷۵ب ـ ۷۷آ.

۹. ابن‌ابی‌الحدید (+۶۴۳هـ): «شرح نهج‌البلاغه»، ج۱، ص۱۳۱؛ ج۲، ص۱۷؛ ج۳، ص۱۷؛ ج۴، ص۲۲۳ ـ ۲۲۶.

۱۰. یوسف‌المزی (+۷۴۲): «تهذیب الکمال»، نسخه‌ی خطی پاریس به شماره‌ی ۲۰۸۹، ورق‌های ۲۹۶ب، ۲۹۹آ

---

[1] «الفهرست»، ص۲۱۹؛ طوسی، ص۱۶۲؛ حدید، ج۳، ص۱۵۵؛ استراباذی، ۱۷۲؛ کنتوری، ص۴۴۶.

[2] از طریق نصر بن مزاحم (+۲۱۱هـ)

۱۱. حمدالله مستوفی (+بعد از سال ۷۴۰هـ) «تاریخ گزیده»، ۲۲۷، ۸۳۵ (در قزوین)، ۸۴۶.

۱۲. ابن‌حجر (+۸۵۲هـ): «الإصابة»، ج۲، ص۶۲، ص۶۳ (به شماره‌ی ۳۳۵۷)

۱۳. عیسی بندنیجی (+بعد از سال ۱۰۹۲): «جامع‌الأنوار» نسخه‌ی خطی فارسی، ۸۵ ـ ۹۱.

۱۴. مجلسی: «بحارالأنوار»، ج۲۱، ص۲۹۹.

(و نیز اقتباسات اندکی که کتانی Caetani در: Annali dell'Islam بدان اشاره کرده است.)

و اخیراً دو کتاب جدید:

I. حسین بن محمّد تقی طبرسی نوری (متولد ۱۲۵۴هـ = ۱۸۳۷م؛ و متوفی به سال ۱۳۲۰هـ = ۱۹۰۳م): «نفس‌الرحمن»، چاپ سنگی تهران، سال ۱۲۸۵هـ = ۱۸۶۷م؛ در ۱۶۷ صفحه، بدون شماره‌گذاری صفحات. این مجموعه‌ی مهمی است که کتانی آن را نشناخته. ولی رتر (Ritter) و بلک (Bigglig) از آن یاد کرده‌اند.

جای تعجب است که این کتاب در میان مآخذ خود، از هیچ‌یک از رساله‌های سلمان، نامی نمی‌برد.

فصول هفده‌گانه‌ی آن، بدین قرار است:

۱. ص۵: در کیفیت اسلام آوردن سلمان.
۲. ص۲۹: در این که سلمان از اهل‌بیت است.
۳. ص۳۷: در مقام وی در پیش‌گاه... ائمه.
۴. ص۴۵: در آن‌چه از آیات مبین درباره‌ی وی نازل شده است.
۵. ص۵۰: در وسعت علم و حکمت وی.
۶. ص۶۰: در این که او از غیب خبر می‌داده است.
۷. ص۷۵: در این که وی از فرشته، نقل حدیث می‌کرده است.
۸. ص۷۸: در این که بهشت مشتاق اوست.
۹. ص۸۶: در برخی از کراماتی که از او ظاهر گشته است.
۱۰. ص۹۰: در نمونه‌هایی از فضایل وی.
۱۱. ص۹۴: در نمونه‌هایی... از آن‌چه از نبی و وصی روایت کرده.
۱۲. ص۱۳۲: در سخنان و اندرزهایش.

۱۳. ص۱۴۰: در زهدش.

۱۴. ص۱۴۲: در زنان و فرزندانش.

۱۵. ص۱۴۶: در نقش وی پس از وفات نبی.

۱۶. ص۱۵۴: در کیفیت مرگش.

۱۷. ص۱۶۱: در... زیاراتش.

II. معصومعلیشاه (+۱۳۳۸هـ = ۱۹۱۸م): «تاریخ الحقائق»، چاپ سنگی در تهران، سال ۱۳۱۸هـ، ج۲، ص۲ ـ ۷؛ بررسی صاحب‌نظرانه و مختصری است که اخبار مربوط به حیات سلمان را، آن‌چنان که قدما نقل کرده‌اند، به هفت مطلب تقسیم کرده و نکات قابل تأمل آن را نقد نموده تست:

تاریخ ورودش به اسلام، پیمان برادری، تبنی وی به اهل‌البیت، ورودش به عراق، تاریخ وفاتش، دریه‌ی وی، اسناد سهروردیه.

III. سید علی‌محمّد، ملقب به «باب» (+۱۸۵۰م): «زیارت سلمان» را از شیخ احمد احسائی، به شرح سید کاظم رشتی نقل می‌کند.

IV. بهاءالله، لوحی به نام «لوح سلمان» نوشته است. («الواح»، خطی پاریس، ملحقات فارسی (B.N. mss. Supplement Persan)، به شماره‌ی ۱۷۵۴)

ج ـ به زبان‌های اروپایی

نه در بلو (d'Herbelot) (۱۶۹۷م)، ص۷۸۶ از چاپ سال ۱۷۷۸، نه کوسن دو پرسوال (Caussin de Perceval) و نه اشپرنر (Sprenger)، هیچ‌کدام در زندگی سلمان تحقیق وسیعی نکرده‌اند.

- ۱۸۹۲: احمد بن اجااوغلی، در «کارهای نهمین کنگره‌ی بین‌المللی مستشرقین»، (IXth int. Or. Congress) منعقد در لندن، ج۲، ص۵۰۸، ۵۰۹.
- ۱۸۹۹: ر. دوسو، در رساله‌اش راجع به نصیریه: «تاریخ و مذهب نصیریه»

Dussaud Histoire et religion des Nosairis.

- ۱۹۰۹ و ۱۹۱۳: کلمان هوار، «سلمان فارسی» (قسمت اوّل در یادنامه‌ی درنبور)

Clement Huart' Salman.

- ۲۹۷ ـ ۳۱۰: Mélanges Derenbourg؛ قســمت دوم در «ســالنامـه‌ی مدرسـه‌ی تحقیقات عالیه»، پاریس، ص۱۶.

Cl. Hurart "Selmân du Fârs" Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes.

- ۱۹۱۳: هــ. تورننـگ، «تحقیقـات دربـاره‌ی شـناخت اصـناف در اسـلام» (کتابخانه‌ی ترکیه، شماره‌ی ۱۶) ص۳۳ ـ ۳۷، ص۸۵ ـ ۹۰.

H. Thorning Beitrage zur Kenntnis des Islamischen Vereinswesen (Turk, BibI)

- ۱۹۱۸: کتانی، «وقایع سـالیانه‌ی اسـلام»، ج۲، ص۱۴۷۰؛ ج۴، ص۱۶۲؛ ج۸، ص۳۹۹؛ ص۴۱۹.

Caetani, "Annali dell'Islam"

- سار و هرتسفلد، «سفر باستان‌شناسـی در منطقـه‌ی فـرات و دجلـه»، ج۲، ص۵۸، و پاورقی ص۳۶۲.

Sarre und Herzfeld, Archaolgische Reis in Euphrat und Tigrisgebuet.

- کتانی، «تاریخیات اسلامی»، ج۱، ص۳۸۳.

Chronographia Islamica.

- و. ایوانف، «اسـماعیلیات» (در «گزارش انجمن آسـیایی در بنگـال»، ج۸، ص۱ ـ ۷۶) صفحات ۴، ۱۱ ـ ۱۲، ۲۷، ۳۳ ـ ۳۵، ۴۰، ۵۶، ۶۴، ۶۵، پاورقی ۵۶، پاورقی ۵۹، ۷۰، ۷۴، ۷۵.

V. Ivanow, Ismailitica (ap. Mem As. Soc. Bengals)

- ۱۹۲۵: ژ. لوی دلاویدا، در «دایرةالمعارف اسلامی»، ج۵، ص۱۲۴ ـ ۱۲۵.

G. Levi della Vida, ap Enz. Isl.

- ۱۹۲۹: احمد زکی پاشا، «قبـر سـلمان فارسـی»، «بـولتن مؤسسـه‌ی مصری» به زبان فرانسه.

"Le Tombeau de Salman Farsi" Bull de L'Institut d'Egypte

- ۱۹۳۲: و. ایوانـف، یادداشــت‌هـایی راجـع بـه «امالکتـاب» در «مجلـه‌ی تحقیقات اسلامی»، REI، سال ۱۹۳۲، ص۴۱۹ ـ ص۴۸۲.

علامات

متقدم بر	<
متأخر بر	>
متوفی به سال	+
کتاب‌نامه‌ی جغرافیایی عرب	BGA
بررسی لغات فنی تصوف اسلامی	Essai
مؤسسه‌ی فرانسوی باستان‌شناسی شرقی	IFAO
مجله‌ی انجمن سلطنتی آسیایی در قاهره	JRAS
مجله‌ی مطالعات اسلامی	REI
مجله‌ی جهان مسلمان	RMM
مجله‌ی مطالعات شرقی	RSO
مجله‌ی وین برای شناسایی شرق	WZKM
ابن‌ابی‌الحدید	حدید



از خوانندگان گرامی، به خاطر بروز اشتباه‌های تایپی ناخواسته، پوزش می‌طلبم.

طه کامکار